...l. Ub.
75b
Bühle

<36603535040016

<36603535040016

Bayer. Staatsbibliothek

Lehrbuch

der

Geſchichte der Philoſophie

und

einer kritiſchen Literatur

derſelben.

Siebenter Theil.

---

von

Johann Gottlieb Buhle

Nova fundamenta jaciuntur: nova nomina, exſtinctis prioribus, aut in acceſſionem validioris converſis, oriuntur.

Seneca.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1802.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Dieſer ſiebente Theil des Lehrbuchs der Geſchichte der Philoſophie enthält eine Darſtellung der wichtigſten philoſophiſchen Vorſtellungsarten, die während des jüngſt verfloßenen achtzehnten Jahrhunderts zur Notiz des Publicum's gekommen ſind. Nach meinem Wunſche ſollte er bloß einen Anhang zu dem ganzen Werke ausmachen und dieſes beendigen. Da es mir aber nicht thunlich war, den ſo reichhaltigen und mannichfaltigen Stoff, welcher ſich mir darbot, wenn ich ihn verhältnißmäßig zu der Geſchichte der ältern Philoſophie nach der einmal von mir gewählten Methode bearbeiten wollte, in einen ſo kleinen Raum zuſammenzudrängen, daß ich auch die neuere franzöſiſche und die neueſte deutſche Philoſophie hätte befaſ-

ſen

ſen können, und ich mich vorerſt auf die Geſchichte der Philoſophie in Deutſchland bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts und die neuere Philoſophie der Engländer einſchränken mußte, ſo wird noch ein Theil hinzukommen, in welchem ich auch zugleich die nöthigen Namen und Sachenregiſter liefern werde.

Es hat mir bey der Ausarbeitung dieſes Theils, vorzüglich bey der Geſchichte des Wolfiſchen Syſtems, und der nächſten Periode der Philoſophie in Deutſchland, oft an den erfoderlichen literariſchen Hülfsmitteln gefehlt. So reichlich die hieſige akademiſche Bibliothek auch im Fache der philoſophiſchen Literatur ausgeſtattet iſt; ſo entbehrt ſie doch die Lehrbücher und anderweitigen Schriften mehrer zu ihrer Zeit ſehr berühmter deutſcher Philoſophen, da bey der erſten Anlage der Bibliothek kurz nach der Epoche dieſer und bey der nachheigen Vermehrung jener auf damals ſehr gangbare philoſophiſche Compendien weniger geachtet wurde. Ich bemerke dies, um die Unvollſtändigkeit in einzelnen Artikeln der Philoſophie in Deutſchland in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu entſchuldigen.

Göttingen im May 1802.

Der Verfaſſer.

Geſchichte
der
Philoſophie.
Anhang

Geſchichte der Philoſophie.

Anhang.

Drey und Zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Wolfiſchen Philoſophie.

Quellen: Chriſtian Wolf's vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchlichen Verſtandes, und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkentniß der Wahrheit; Halle 1712. 8 u. öfter. — Ebendeßelben vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menſchen, auch allen Dingen überhaupt. Frankfurt u. Leipzig 1719. 8. — Ebendeſſelben Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott u. w. zu beſſerm Verſtand und bequemerem Gebrauche derſelben; Frankfurt u. Leipz. 1724. 8. — Ebendeſſelben vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur; Halle 1723 8. — Ebendeſſelben vernünftige Gedanken von den Abſichten der natürlichen Dinge; Frankfurt. 1723. 8. — Ebendeſſelben vernünftige Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen zu Beförderung ihrer Glückſeligkeit; Halle 1720. — Ebendeſſelben vernünfti-

nünftige Gedanken von dem geſellſchaftlichen Leben der Menſchen und inſonderheit dem gemeinen Weſen zu Beförderung der Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts; Halle 1721. 8. Dies Buch iſt eigentlich der zweyte Theil des vorhergehenden, und enthält die Statslehre und die Haushaltungskunſt. — *Ejusd.* Inſtitutiones juris naturæ et gentium, in quibus ex ipſa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur; Halæ 1754. 8. Ein Auszug, welchen Wolf aus ſeinem größern Werke deſſelben Inhalts, das ich hernach anführen werde, verfertigte. Deutſch: Halle 1754. 8. Franzöſiſch mit Lüzac's Anmerkungen; Leyden 1772; II Bände, 4. — Ebendeſſelben Nachricht von ſeinen eigenen Schriften, die er in teutſcher Sprache in verſchiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben; Frankf. 1726. 8. — Ebendeſſelben geſammelte kleine philoſophiſche Schriften; Halle 1740. 8. —

Die hier verzeichneten deutſchen Lehrbücher Wolf's ſind zum Studium ſeines philoſophiſchen Syſtems am brauchbarſten; denn die größern lateiniſchen Werke, die er über ſeine Philoſophie ſchrieb, und die zuſammen drey und zwanzig anſehnliche Quartbände betragen, ſind eben wegen dieſes ihres Umfanges und der unerträglichen Weitſchweifigkeit faſt unlesbar. Die letztern ſind folgende: *Chriſtiani Wolfii* Philoſophia rationalis ſive Logica methodo ſcientifica pertractata et ad vſum ſcientiarum atque vitæ ap-

aptata; Francof. et Lipſ. 1728. — *Ejusd.* Pſychologia empirica, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubia experientiæ fide conſtant, continentur, et ad ſolidam vniverſæ philoſophiæ practicæ ac Theologiæ naturalis tractationem via ſternitur; Francf. et Lipſ. 1732. 4 — *Ejusd* Philoſophia prima ſive Ontologia, methodo ſcientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur; Francof. et Lipſ. 1730. 4. — *Ejusd.* Cosmologia generalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ad ſolidam inprimis Dei atque naturæ cognitionem via ſternitur; Francof. et Lipſ. 1731. 4. — *Ejusd.* Pſychologia rationalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubia experientiæ fide innoteſcunt, per eſſentiam et naturam animæ explicantur, et ad intimiorem naturæ ejusque Auctoris cognitionem profutura proponuntur; Francof. et Lipſ. 1734. 4. — *Ejusd.* Theologiæ naturalis methodo ſcientifica pertractatæ *Pars prior*, integrum ſyſtema complectens, quo exiſtentia et attributa Dei a poſteriori demonſtrantur. *Pars poſterior*, qua eſſentia et attributa Dei ex notione entis perfectiſſimi et natura animæ demonſtrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinoſismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta ſubvertuntur; Francof. et Lipſ. 1736. 37. II Tomi. 4. — *Ejusd.* Philoſophia practica vniverſalis methodo ſcien-

ſcientifica pertractata. *Pars prior*, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonſtrantur. *Pars poſterior* praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcuſſa ex ipſa animæ humanae natura a priori demonſtrantur; Francof. et Lipſ. 1738. 39. II Tomi. 4. — *Ejusd.* Philoſophia moralis ſive Ethica, methodo ſcientifica pertractata; Halæ 1750. IV Tomi. 4. — *Ejusd.* Ius naturæ methodo ſcientifica pertractatum; Francof. et Lipſ. 1740. VIII Tomi. 4. — *Ejusd.* Ius gentium methodo ſcientifica pertractatum, in quo jus gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et conſuetudinarii eſt, accurate diſtinguitur; Halæ 1750. 4. — Philoſophiæ civilis ſive Politicæ partes IV, tanquam continuatio Syſtematis philoſ. *Chriſt. L. B. de Wolf.* Auctore *Mich. Chriſt. Hanovio*; Halæ 1746. IV Tomi. 4. Der merkwürdigſten Streitſchriften Wolf's werde ich weiter unten erwähnen. — *Ioach. Langii* Cauſa Dei et religionis naturalis adverſus Atheismum et quæ eum gignit aut promovet pſeudophiloſophiam veterum et recentiorum e genuinis veræ philoſophiæ principiis methodo demonſtrativa aſſerta; Halæ 1723. 8. — *Andreæ Ridigeri* de ſenſu veri et falſi libb. IV; ed. alt. auctior; Lipſ. 1722. 4. — *Nic. Hieron. Gundlingii* Ius naturæ et gentium, connexa ratione, novaque

vaque methodo elaboratum et a præſumtis opinionibus aliisque ineptiis vacuum; Halæ; 1714. 8. — Ebendeſſelben ausführlicher Diſcours über das Natur und Völkerrecht; Frankf. und Leipzig 1734. 4. — Adam Friedr. Glafey's Vernunft und Völkerrecht, worinnen die Lehren dieſer Wiſſenſchaft auf demonſtrative Gründe geſetzt werden; Leipzig 1723. 4. — Ebendeſ. vollſtändige Geſchichte des Rechts der Vernunft, worinnen die in dieſer Wiſſenſchaft ans Licht getretene Schriften nach ihrem Inhalte und wahrem Werthe beurtheilt; zugleich auch von den Verfaſſern derſelben die zum Verſtändniße ihrer Bücher dienliche Nachrichten angezeigt werden. Nebſt einer Bibliotheca juris naturæ et gentium, in welcher zugleich die einzelnen Diſſertationen und andere kleinere Schriften nach den Materien in alphabetiſcher Ordnung dargelegt werden; Leipzig 1739. 4. — *Io. Franc. Buddei* Analecta hiſtoriæ philoſophicæ; Halæ 1706. 8. — *Ejusd.* Theſes de Atheismo et ſuperſtitione variis obſervationibus illuſtratæ; Ienæ 1717. 8. Deutſch: Jena 1723. 8. — *Ejusd.* Elementa philoſophiæ practicæ; ed. VII; Halae 1717. 8. — *Ejusd.* Selecta juris naturae et gentium; Halae 1704. 8. — *Georg. Bernhard. Bülfingeri* Dilucidationes philoſophicae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus; ed. nova; Tubingae 1768. 4. — *Ejusd.* de harmonia animi et corporis humani, maxime præ-

 ſtabi-

ſtabilita, ex mente Leibnitii; ed. III; Tubingae 1743. 8. — *Ejusd.* Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et practicae; Francof. 1724. 8. — *La Logique* ou Syſteme des Reflexions, qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connoiſſances. Par Mr. *de Crousaz.* Ed. III. A Amſterd. 1725. IV. Tomes. 8. Lateiniſch und abgekürzt unter dem Titel: *I. P. de Croſa* Logicæ ſyſtema; Genevae 1724. II Tomi — Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne. Par *Pierre de Crouſaz,* à la Haye 1733. — Traité du Beau, où l'on montre, en quoi conſiſte ce que l'on nomme ainſi par des exemples tirés de la plupart des arts et des ſciences. Par *I. Pierre Crouſaz*; ed. II; à Amſterd. 1724. II Tomes 12. — De l'esprit humain, ſubſtance differente du corps, active, libre, immortelle: verités que la raiſon démontre et que la revelation met au desſus de tout doute. Par Mr. *de Crouſaz*; à Bale 1741. 4. — De l'education des enfans. Par *Pierre de Crouſaz*; à la Haye 1722. II Tomes. 12. — Philoſophia prima, quae Metaphyſica vulgo dicitur. Auct. *Sam. Chriſt. Hollmann*; Goettingae 1747. 8. — *Ejusd.* Commentatio philoſophica de miraculis et genuinis eorundem criteriis aliorumque quorundam de iisdem ſententiis, ad tollenda quæ circa vulgarem moveri ſententiam poſſunt dubia inprimis comparata; Francof. et Lipſ. 1727. 8. — *Ejusd.* Inſtitutiones Pneu-

Pneumatologiae et Theologiae naturalis; Gottingae 1740. 8 — Ebendeſſ. überzeugender Vortrag von Gott und der Schrift; Frankfurt 1783. 8. — Initia doctrinae ſolidioris. Auctore *Io. Aug. Erneſti*; ed. V. Lipſ. 1769. 8. — *Alex. Gottl. Baumgarten* Philoſophia generalis. Edidit cum diſſertatione prooemiali de dubitatione et certitudine I. *Chr. Færſter*; Halae 1770. 8. — *Ejusd.* Acroaſis logica aucta et in ſyſtema redacta a *Io. Gottl. Toellnero*; Halae 1765. 8. — *Ejusd.* Aesthetica; ed. II. Francof. ad Viadr. 1759; II Voll. 8. — *Ejusd.* Metaphyſica; ed. III; Halae 1763. 8. Deutſch: Halle 1766. 8. — *Ejusd.* Ius naturae; Halae 1765. 8 — *Ejusd.* Diſſertatio de æqualitate hominum inaequalium naturali; Francof. cis Viadr. 1744. 4. — *Ejusd.* Ethica philoſophica, Halæ 1740. 8. — Georg Friedr. Meier's Unterſuchung verſchiedener Materien aus der Weltweisheit; Halle 1768 — 1771; IV Theile. 8. — Ebendeſſ. Verſuch einer allgemeinen Auslegungskunſt; Halle 1756. 8. — Ebendeſſ. Metaphyſik; Halle 1656. IV Theile. 8. — Ebendeſſ. Verſuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere; Halle 1750. 8. — Ebendeſſ. Beweis, daß die menſchliche Seele ewig lebt; zweyte Auflage. Halle 1754. 8. Nebſt der Vertheidigung dieſes Beweiſes Halle 1753. 8 — Ebendeſſ. Anfangsgründe der ſchönen Wiſſenſchaften; Halle 1754. III Theile. 8. — Ebendeſſ. Verſuch von der Nothwendigkeit

einer nähern Offenbarung Halle. 1747. 8. — Ebendeſſ. theoretiſche Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt; zweyte Auflage; Halle 1759. 8. — Ebendeſſ. Betrachtung über die natürliche Anlage zur Tugend und zum Laſter; Halle 1776. 8. — Ebendeſſ. Recht der Natur; Halle 1767. 8. — Ebendeſſ. philoſophiſche Sittenlehre; Halle 1753 — 1761. V Theile 8. — Ebendeſſ. Gedanken von dem unſchuldigen Gebrauche der Welt; Halle 1765. 8. — Chriſt. Aug. Cruſius Weg zur Gewißheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkentniß; Leipzig 1747. 8. — Ebendeſſ. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden. Dritte Auflage. Leipzig, 766. 8. — *C. A. Cruſii* epiſtola de ſummis rationis principiis, ſpeciatim de principio rationis determinantis; Lipſ. 1752. 8. Deutſch: Cruſius ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einſchränkung des ſogenannten Satzes vom zureichenden, oder beſſer, determinirenden Grunde. Neue Aufl. Leipzig 1766. 8. — Ebendeſſ. Anweiſung vernünftig zu leben; Leipzig 1767. 8. — Einleitung in das philoſophiſche Lehrgebäude des Herrn D. Cruſius, zum Gebrauche ſeiner akademiſchen Vorleſungen herausgegeben von Juſtin Elias Wüſtemann; Wittenberg 1751. 8. — *Joach. Georg Darjes* via ad veritatem commoda auditoribus methodo demonſtrata; Ienae 1755. 1764. 8. Deutſch, von ihm

ihm ſelbſt, mit Anmerkungen; Frkfurt 1776. 8. — *Ejusd.* elementa Metaphyſices commoda auditoribus methodo adornata; editio auctior et emendatior; Ienae 1753. 8. — Ebendeſſ. Erſte Gründe der philoſophiſchen Sittenlehre, auf Verlangen und zum Gebrauche ſeiner Zuhörer entworfen; Jena 1755. 8. Dritte Auflage 1762. 8. — *Ejusd* Inſtitutiones jurisprudentiae univerſalis, in quibus omnia juris naturae et gentium capita in vſum auditorii ſui methodo ſcientifica explanantur; Ienae 1745. 8. — *Ejusd.* Obſervationes juris naturalis, ſocialis et gentium — Ebendeſſ. Diſcours über ſein Natur- und Völkerrecht; Jena 1763. III Theile 4. — *Inſtitutions politiques.* Par Mr. le Baron de *Bielefeld.* A la Haye 1760. III Tomes 4. Deutſch: Breslau 1776. 8. — Darjes Einleitung in des Freyherrn von Bielefeld Lehrbegriff der Staatsklugheit; Jena 1764. 8. — Ebendeſſ. Philoſophiſche Nebenſtunden; Jena 1749 — 1752. Vier Sammlungen 8. — Ebendeſſ Jenaiſche philoſophiſche Bibliothek; Jena 1759 — 1760. II B. 8. — Methodus tam demonſtrandi directe omnes ſyllogismorum ſpecies, quam vitia formae detegendi, ope vnius regulae; Auct. *Godofr. Ploucquet*; Tubingae 1763. 8. — *Ejusd.* Principia de ſubſtantiis et phaenomenis. Accedit Methodus calculandi in Logicis ab ipſo inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteriſtica vniverſali; Francof. et Lipſ. 1764. 8.

8. — *Ejusd.* Examen meletematum *Loeſkii* de perſonalitate; Tubingae 1760. 4. — *Ejusd.* primaria Monadologiae capita; Berolin. 1748. 8. — *Ejusd.* diſſertatio de lege continuitatis ſive gradationis; Tubingae 1761. 4. — *Ejusd.* Diſſert. de miraculorum indole, criterio et fine; Tubingae 1755. 4 — *Ejusd.* Solutio problematis Lugdunenſis, qua ex vna hac propoſitione conceſſa: *Exiſtit aliquid*, exiſtentia entis realiſſimi cum ſuis attributis eruitur; Tubingae 1758. 4. — *Ejusd* Providentia Dei res ſingulares curans e natura Dei et mundi exſtructa; Tubingae 1761. 4. —

Neuere Werke und Hülfsmittel: Ausführlicher Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Leibnitziſchen Philoſophie. Zum Gebrauche ſeiner Zuhörer herausgegeben von **Karl Günther Ludovici**; Leipzig 1737. II Theile. 8. — **Ebendeſſ.** Sammlung und Auszüge der ſämtlichen Streitſchriften wegen der Wolfiſchen Philoſophie zur Erläuterung der beſtrittenen Leibnitziſchen und Wolfiſchen Lehrſätze verfertigt und mit kurzen Anmerkungen verſehen; Leipzig 1737. II Theile. 8. — **Ebendeſſ.** ausführlicher Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Wolfiſchen Philoſophie. Zum Gebrauche ſeiner Zuhörer; Leipzig 1737. III Theile. 8. — **Ebendeſſ.** Neueſte Merkwürdigkeiten der Leibniz Wolfiſchen Weltweisheit geſammelt und mit unpartheyiſcher Feder aufgeſetzt; Frankf. und Leipzig 1738. 8. — Anlei-

leitung zur Hiſtorie der Leibnitz Wolfiſchen Philoſophie, und der darinnen vom Hrn. Prof. Langen erregten Kontrovers; nebſt einer hiſtoriſchen Nachricht vom Streit und Uebereinſtimmung der Vernunft mit dem Glauben, oder Nutzen der Philoſophie in der Theologie, und denen drey Syſtematibus der Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Leib nach ihrem natürlichen Zuſammenhange deutlich und gründlich fürgetragen, mit Anmerkungen erläutert, und aus Liebe zur Wahrheit herausgegeben; Frkfurt und Leipzig 1787. 8. — Vita, fata et ſcripta *Chr. Wolfii*, philoſophi; Lipſ. et Vratislav. 1739. 8. — Hiſtoriſche Lobſchrift auf Chriſtian Freyherrn von Wolf von J. Chr. Gottſched; Halle 1755. 4. — Kurzgefaßte Nachricht von des Hrn. Chriſtian Freyherrn von Wolfs Leben und Ende, vollſtändiger als in den gewöhnlichen Anzeigen ausgeführt von Joh. Friedr. Griebriz; Halle 1754. 4. — Chriſt Wolf's Leben, in Büſching's Beyträgen zur Lebensgeſchichte berühmter Männer B. I. — *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV P. II. — von Eberſtein Verſuch ein er Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. B. I. — Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſophie B. VI. — Fülleborn's Bemerkungen zur Geſchichte der mathematiſchen Methode in der deutſchen Philoſophie, in den Beyträgen zur Geſch. der Phil St. V. Ebendeſſ. Bemerkungen über die Geſchichte

te der philoſophiſchen Kunſtſprache unter den Deutſchen; ebendaſ. St. IV.

§. 1063.

Durch die ſeit Des Cartes zur Vervollkomnung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie gemachten Verſuche ſchien zu einem vollendetern Syſteme der leztern hinlänglich vorgearbeitet zu ſeyn. Nur waren die Materialien zerſtreut, ohne innern Zuſammenhang und oft mit einander im Widerſpruche. Es bedurfte eines kritiſchen und ſyſtematiſchen Kopfes, der ſie ſammelte, verglich, ſichtete, und ihnen die ſyſtematiſche Form ertheilte. Selbſt die ſogenannte Leibniziſche Philoſophie war nur ein Aggregat einzelner Unterſuchungen, in denen freylich die Anlage und der Stoff zu einem Syſteme enthalten waren, die aber doch erſt eine formelle ſyſtematiſche Verbindung der Gründe und Reſultate erfoderten, ehe ſie als ein ſolches betrachtet und benuzt werden konten. Dieſes Verdienſt, die neuere Philoſophie, vornehmlich die Leibniziſche, zum Syſteme zu erheben, erwarb ſich Chriſtian Wolf. Er war der Sohn eines Bäckers in Breslau, und wurde gebohren im J. 1679. Sein Hang zu mathematiſchen und philoſophiſchen Studien

ver-

verrieth ſich ſchon lebhaft in ſeinem Knabenalter, und er zeichnete ſich von dieſer Seite ſehr früh aus. In dem Marien Magdalenen Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt bekam er Unterricht in der Ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Philoſophie, und ward bald ein ſo gewandter Diſputator, daß er im Stande war ſich mit ſeinen eigenen Lehrern herumzuſtreiten. Er bekam hier auch ſchon eine Notiz von der Carteſiſchen Philoſophie, die ihn ſo anzog, daß er ſich nach weiterem Unterrichte in derſelben ſehnte, den er aber in ſeiner Vaterſtadt nicht zu erhalten vermochte. Seinen vorzüglichſten Fleiß widmete er der Mathematik, und zwar trieb er dieſelbe meiſtens für ſich, da der öffentliche Schulunterricht ſehr ſeicht und oberflächlich war, und ſich auch nicht über die erſten Anfangsgründe hinaus erſtreckte. Vom J. 1699 an ſtudirte Wolf zu Jena. Er hatte ſich zwar die Theologie zum Berufsfache gewählt, aber die Wiſſenſchaften, die er mit Liebe und mit Glücke cultivirte, blieben auch hier Mathematik und Philoſophie. Er gab auch in beyden als Student Unterricht. Das Erſte, was er ſchrieb, waren Erläuterungen zu Tſchirnhauſen's Medicina mentis, womit dieſer ſelbſt ſo zufrieden war, daß er ihn in der Folge ſehr begünſtigte, und auch in Verbindung mit Leibniz brachte. In Jena hatte Wolf die Carteſianiſche Philoſophie genauer ken-

kennen gelernt und eine große Vorliebe für dieſelbe gewonnen, hauptſächlich für die dabey gebrauchte mathematiſche Methode, die er nachher in ſeinen Schriften ſelbſt immer befolgt hat. Durch das Studium der Schriften des Leibniz und den Briefwechſel mit demſelben ward er freylich veranlaßt, die eigenthümlichſten Sätze des Carteſianismus aufzugeben, und mehr die leibniziſche Vorſtellungsart zu adoptiren; aber die mathematiſche Methode, die auch Tſchirnhauſen empfohlen hatte, behielt er doch vom Carteſius bey, und ihr verdankt er unſtreitig den größten Theil ſeines Ruhms. Die erſte Anwendung, die er davon machte, war auf denjenigen Theil der Philoſophie, der ſie wohl am wenigſten verträgt, nehmlich den praktiſchen. Er vertheidigte zu Leipzig zur Erhaltung der Lehrfreyheit im J. 1701 eine Schrift unter dem Titel: Philoſophia practica vniverſalis, methodo mathematica conſcripta. Bey der Neuheit dieſer Behandlungsart der praktiſchen Philoſophie, ungeachtet ſchon Weigel, Pufendorf, Leibniz ähnliche Verſuche gemacht hatten, erregte ſie ein für Wolf ſehr günſtiges Aufſehn, und er erhielt die Erlaubniß, in Leipzig mathematiſche und philoſophiſche Vorleſungen halten zu dürfen. Da ihn dieſe Vorleſungen rühmlich bekant machten, er auch mehrere Werke über einzelne Theile der Mathematik nach und nach heraus-

gab, welche große Aufmerkſamkeit auf ihn erweckten; ſo bekam er faſt zu gleicher Zeit mehrere Anträge zu Lehrämtern, nach Danzig, nach Gießen als Profeſſor der Mathematik, und nach Wismar als Director der dortigen Schule. Er nahm aber keinen derſelben an, weil er ſchon die Hoffnung hatte als Profeſſor der Mathematik in Halle angeſetzt zu werden. Bis dahin war in Halle noch keine beſondere Lehrſtelle für die Mathematik errichtet; man dachte aber damals darauf, und Wolf hatte ſich durch Leibniz bemüht, dieſelbe zu bekommen. Leibniz empfahl ihn auch an den Preußiſchen Statsminiſter von Dankelmann, der Curator der Univerſität war, und von dieſem wurde Wolf wirklich zum Profeſſor der Mathematik in Halle im J. 1707 befördert. Hier fuhr er anfangs in der Ausarbeitung ſeiner mathematiſchen Werke fort, deren mehrere in den nächſten Jahren erſchienen. Was an dieſen beſonders gefiel, war die ſtreng ſyſtematiſche Ordnung, die er darin beobachtete, die Deutlichkeit der Begriffe und Lehrſätze, und die Genauigkeit und Bündigkeit in den Folgerungen und Schlüßen: Züge, die überhaupt der Wolfiſchen Manier eigen ſind. Ein ſolcher ſyſtematiſcher Gang und eine ſolche Beſtimtheit und Deutlichkeit im mathematiſchen Vortrage waren bisher unerhört geweſen. Hieraus iſt hauptſächlich zu erklären, daß auch

die Wolfiſche Philoſophie, ſobald ſie nach eben der Methode bearbeitet erſchien, ſo allgemeinen Beyfall fand und ſich ſo ſchnell verbreitete, und daß dieſe wiederum die Veranlaſſung wurde, eben die Methode auch auf andere Diſciplinen überzutragen. Was vorher auf den deutſchen Univerſitäten gelehrt wurde, war entweder ſcholaſtiſch Ariſtoteliſche Philoſophie auf mancherley Weiſe modificirt, oder ſeichte Ramiſtiſche Dialektik, oder ein Eklekticismus aus mehr Syſtemen zuſammengeſetzt, ohne Ordnung, Klarheit und Bündigkeit, oder eine populare Rhapſodie, wie die Lehre des C. Thomaſius, womit doch auch die mehr wiſſenſchaftlichen und tiefer forſchenden Köpfe nicht zufrieden ſeyn konten. Bey dieſer Parallele mußte die Wolfiſche Philoſophie auffallend gewinnen. Nachdem Wolf mit jenen mathematiſchen Werken fertig war, ſo fieng er an ſeine kleinen deutſchen Lehrbücher über die Haupttheile der Philoſophie herauszugeben. Aus dieſen kann man das Wolfiſche Syſtem auf eine kürzere und angenehmere Art, und im Weſentlichen hinlänglich vollſtändig kennen lernen. Als mündlicher philoſophiſcher Lehrer erlangte Wolf in Halle den ausgezeichnetſten Beyfall, und erregte dadurch den Neid mehrer ſeiner Collegen. Er empfieng ehrenvolle Rufe nach Wittenberg, Leipzig, St. Petersburg, wurde dafür, daß er dieſelben ablehnte, vom Könige

zum

zum Hofrathe ernannt, und bekam überdem eine anſehnliche Gehaltszulage. Hierin liegt wohl der erſte Grund zu der Verfolgung, die nachher wider ihn ausbrach. Ein anderer Grund war, daß in Halle damals der Pietismus herrſchte, wie er denn noch lange hernach dort geherſcht hat. Dieſer widerſtrebte dem Emporkommen einer wahrhaft philoſophiſchen Denkart geradezu. Unter den pietiſtiſchen Schwärmern war einer der eifrigſten Joachim Lange. Er war gebohren im J. 1670 zu Gardelegen in der Altmark, war zuerſt Conrector zu Cöslin in Pommern, hernach Rector des Friedrichswerderſchen Gymnaſium's in Berlin, und ſeit 1709 Profeſſor der Theologie zu Halle, wo er im J. 1744 ſtarb. Dieſer behauptete, der Verſtand vermöge nicht ſeine eigenen Gebrechen zu heilen, wenn nicht das innere oder göttliche Licht das verfinſterte Gemüth durchdringe. Dieſes habe allein die Kraft, den Verſtand zu erleuchten, das Herz zu erwärmen und zu bewegen. Vor dem Sündenfalle ſey es der Seele zugekommen; mit dem göttlichen Ebenbilde aber ſey es verloren gegangen, und ſeitdem trage der Verſtand den Samen der Sünde in ſich. Diejenigen, welche das innere Licht verſchmähten, ſeyen des chriſtlichen Namens unwürdig, und noch viel ſchlimmer als die Heyden. So wie Lange, dachten auch ſeine übrigen Collegen in der theologi-

logiſchen Facultät. Zunächſt ſchränkten ſie ſich darauf ein, Wolfs Philoſophie bey den Studirenden verdächtig zu machen; da dieſes aber nicht gelingen wollte, vielmehr das Gegentheil erfolgte, daß die Theologen ihren Beyfall verloren, ſo ſuchten ſie gegen einzelne Behauptungen Wolf's öffentlich zu argumentiren, und ihn als einen Religionsverächter, Irrlehrer, u. w. darzuſtellen. Eine erwünſchte Gelegenheit gab ihnen hiezu, daß jener die Leibniziſche Lehre von der präſtabilirten Harmonie in ſein Syſtem aufgenommen hatte. Hieraus folgerte Lange, und zwar dies an und für ſich gar nicht mit Unrecht, den Fatalismus, und dies war eigentlich der vornehmſte Vorwurf, welchen er der Wolfiſchen Philoſophie machte. Es kamen aber noch mehrere Umſtände hinzu, die die Erbitterung der Gegner Wolf's, und namentlich Lange's, vergrößerten, und dieſe bewogen, eine förmliche Klage bey dem Miniſterium in Berlin gegen ihn zu erheben, welche, da man auch den König gegen Wolf einzunehmen wußte, endlich die Folge hatte, daß dieſer durch einen königlichen Cabinetsbefehl ſeines Amtes entſetzt und aus den Preußiſchen Landen verwieſen wurde. Wolf begab ſich nach Caſſel, und wurde von dem Landgrafen, mit dem er ſchon vorher in Verbindung ſtand, ſofort als Hofrath und erſter Profeſſor der philoſophiſchen Facultät zu

Mar-

Marpurg wieder angeſtellt. Seine Halliſchen Feinde thaten itzt alles ihnen Mögliche, um ihrem Benehmen den Anſchein der Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit vor dem Publicum zu geben. Auch Buddeus zu Jena wurde, obgleich wider ſeinen Willen, zu ihrer Parten herübergezogen. Wolf vertheidigte ſich mit großer Lebhaftigkeit gegen die auf ſeine philoſophiſche Denkart und Lehre gemachten Angriffe, und ſo wurde der Streit noch mehr Jahre hindurch fortgeſetzt. Faſt auf allen Univerſitäten Deutſchlands, wo die Verbannung Wolf's aus Halle eine große Senſation hervorbrachte, nahm man für und wider ihn Partey. Die Theologen waren meiſtens gegen ihn, und ſuchten z. B. auch in Tübingen ein Verbot der Wolfiſchen Philoſophie zu bewirken, konten aber doch ihre Abſicht nicht erreichen, weil gerade durch die Animoſität, womit ſie gegen jene eiferten, das Intereſſe der Studirenden daran immer allgemeiner wurde. Dazu kamen die ganz ungewöhnlichen Ehrenbezeugungen, die Wolf'en um eben dieſe Zeit im Auslande wiederfuhren. Er ward Mitglied der Akademieen der Wiſſenſchaften zu London, Paris und Stockholm. Peter der Große, der damals im Begriffe war, die Akademie der Wiſſenſchaften in St. Petersburg zu errichten, ernannte ihn zum Vicepräſidenten derſelben. Im J. 1723 ward er förmlich nach St. Peters-

burg berufen, und da er den Ruf ablehnte, bekam er eine Ehrenpenſion. Was aber ſeinen Triumpf vollendete, war, daß die Preußiſche Regierung, ungeachtet aller Machinationen und Cabalen, die Lange unaufhörlich fortſetzte, ſich, wiewohl damals vergeblich, bemühte, ihn zur Rückkehr nach Halle zu bewegen. Die Hauptbeſchäfftigung **Wolfs** in **Marpurg** war, ſeine größern lateiniſchen Werke über die einzelnen philoſophiſchen Diſciplinen auszuarbeiten. Um dem Geſchrey gegen das Wolfiſche Syſtem ein Ende zu machen, wurde auch während dieſer Zeit in Berlin eine Commiſſion niedergeſetzt, welche die demſelben aufgebürdeten Beſchuldigungen gründlich und unparteyiſch unterſuchen ſollte. Sie beſtand aus dem Miniſter von Cocceji als Director, zwey reformirten Geiſtlichen, Jablonsky und Nolte, und zwey lutheriſchen, Reinbeck und Carſted. Dieſe Commiſſion entſchied dahin, daß die Wolfiſche Philoſophie von allen für die Religion und den Stat gefärlichen Irrthümern frey zu ſprechen ſey, und es wurde nun Langen ernſtlich verboten, über die Materie weiter zu ſtreiten, ob er gleich in ſeinen Tücken und Ränken bis an ſeinen Tod nicht nachließ. Bald darauf kam Friedrich der Große zur Regierung. Dieſer war in ſeinen frühern Jahren mit der Wolfiſchen Philoſophie bekant geworden, und hatte die größte Hochachtung für den Urheber

ber derſelben gefaßt. Er ließ es daher gleich nach ſeinem Regierungsantritte eines ſeiner erſten Geſchäffte ſeyn, Wolf'en unter den anſehnlichſten und ehrenvollſten Bedingungen nach Halle zurückzuberufen, und nun nahm auch Wolf dieſen Ruf an, da Lange unterdeßen geſtorben war. Als Lehrer hatte aber W. ſeinen Ruhm überlebt; ſeine Collegien waren in ſeinen größern lateiniſchen Werken abgedruckt; die Zuhörer fanden daher an ſeinen Vorträgen kein Intereſſe, und ſein Auditorium war zuletzt völlig leer.

Gegen die Beſchuldigung Lange's, daß Wolf den Fatalismus lehre, ließ dieſer eine kleine Broſchüre drucken; Erinnerungen, wie ich es mit den Einwürfen halten will, die künftig gegen meine Schriften gemacht werden. Er behauptete in dieſer, daß er aus Leibnizens Philoſophie nichts entlehnt habe; daß ſein Syſtem die Frucht eignen Nachdenkens ſey, und daß er die präſtabilirte Harmonie nicht annehme. Dies war freylich mehr eine gewagte Ausflucht, als eine gegründete Rechtfertigung. Die Umſtände, welche Wolf's Sache verſchlimmerten, waren folgende. Als Decan der philoſophiſchen Facultät hatte er zum Adjunct derſelben einen ſeiner Schüler, Thümmig, befördert. Nun wünſchte damals der Sohn Lange's, ebenfalls Adjunct zu werden. Dies verhinderte Wolf, theils weil die Stelle

ſchon beſetzt ſey, theils weil ſich der junge Mann gar nicht mit Philoſophie und Mathematik beſchäfftigt habe. Hierüber wurde Lange vollends erbittert. Bald darauf ward Wolf Prorector. Ein literariſches Ereigniß, welches zu der Zeit die Gelehrten vorzüglich intereſſirte, waren die Nachrichten, welche die Jeſuitiſchen Miſſionare von der Cultur, und beſonders von der Moralphiloſophie der Sineſen verbreiteten. Bey der Gelegenheit, daß Wolf das Prorectorat an Lange übergab, hielt jener eine Rede de philoſophia Sinenſium morali, worin er mit großem Lobe von der Vortrefflichkeit der Sineſiſchen Moral ſprach, und ſie für völlig übereinſtimmend mit ſeiner eignen moraliſchen Denkart erklärte. Lange fand es anſtößig, daß ein chriſtlicher Philoſoph ſeine Moral, und alſo gewiſſermaßen die chriſtliche Moral überhaupt, der heydniſchen gleich ſtelle. Die theologiſche Facultät wollte die Rede vor dem Drucke der Cenſur unterwerfen, und foderte Wolfen das Mſpt ab. Dieſer aber weigerte ſich, und ſchrieb deßhalb an den Miniſter von Cocceji. Er äußerte in dem Briefe, er habe wollen die Rede zu Rom mit Approbation des Inquiſitionstribunals drucken laſſen; itzt möge ſie aber ungedruckt bleiben. Dieſe Aeuſſerung war bekant geworden, und unerwartet erſchien ein Abdruck der Rede, uud zwar mit angeblicher Approbation des Inquiſitionstribunals. Dadurch ſtieg die Erbitterung der Gegner Wolf's immer höher, ungeachtet

tet er betheuerte, daß er an dem Abdrucke der Rede in dieſer Form durchaus keinen Antheil habe. Wolf wurde inzwiſchen von dem preußiſchen Miniſter zu ſehr geſchätzt, als daß dieſer ihn nicht hätte begünſtigen ſollen. Auf ſeine Empfehlung wurde ſogar ſein Schüler und Freund Thümmig zum Profeſſor der Philoſophie ernannt. Da alſo Lange einſah, daß er auf dieſe Weiſe nichts gegen Wolf ausrichten könne, ſo reizte er zuerſt einen gewißen Sträbler, der ſich durch Thümmigs Beförderung zurückgeſetzt glaubte, als Gegner Wolf's aufzutreten. Dieſer ließ zu Jena eine Prüfung der Wolfiſchen Metaphyſik in zwey Theilen drucken, worin Wolf auf's plumpſte angegriffen, und der Lehre des Fatalismus und Atheismus beſchuldigt wurde. Der letztere beſchwerte ſich hierüber in Berlin, und die Fortſetzung des Streits wurde durch einen königlichen Befehl unterſagt. Lange gab nunmehro beym Miniſterium in Berlin eine förmliche Klagſchrift ein, worin er alle nach ſeiner Meynung anſtößige Puncte in Wolf's Philoſophie zuſammenſtellte, und unter andern behauptete: Die neue Philoſophie verwerfe mehrere Beweiſe für das Daſeyn Gottes; die darin gegebene Erklärung der Natur Gottes ſey Spinoziſtiſch; ſie lehre eine abſolute Nothwendigkeit aller Begebenheiten u. w. Dazu fügte er noch mehr perſönliche Vorwürfe, daß W. die Irreligioſität und Unſittlichkeit der Studirenden befördere, und dadurch die Univerſität

ſität in Verfall bringe. Wolf vertheidigte ſich öffentlich, und ſo entſtand anfangs ein Schriftenwechſel, bey dem für Lange nichts herauskam, da jener das Vorurtheil des Publicum's für ſich hatte. Da alle dieſe Bemühungen vergeblich geweſen waren, fieng Lange an, heimlich zu intriguiren. Er wandte ſich in Berlin an Perſonen, die beym Hofe in Anſehn ſtanden, und ſtellte dieſen die Gefahr vor, welche der Stat und die Religion von der Verbreitung der Wolfiſchen Lehre zu fürchten habe. Beſonders gelang es ihm, einige Offizire gegen Wolf einzunehmen, die zu den täglichen Geſellſchaftern und Begleitern des Königs gehörten. Man ſagte dieſem ſelbſt, daß nach Wolfs Grundſätzen z. B. alle Soldaten Maſchinen ſeyen, die, wenn ſie deſertirten, dies nicht aus eigner Schuld, ſondern zufolge einer ewigen göttlichen Einrichtung thäten; eine ſolche Denkart ſey doch für die Armee höchſt gefährlich. Hierüber wurde der König aufgebracht, und erließ ſogleich den Cabinetsbefehl, daß Wolf aller ſeiner Stellen verluſtig ſeyn, und binnen zwey Tagen die Preußiſchen Lande räumen ſolle. Auch Thümmig verlor ſeine Stelle, und dieſe bekam Strähler. An die Stelle Wolf's ſelbſt kam der Sohn Lange's, woraus ſich gleich offenbarte, wer der Anſtifter der ganzen Intrigue war. Wolf verließ alſo Halle d. 23 Nov. 1723. Es war natürlich, daß dieſer außerordentliche Vorfall nicht nur auf das ſtudirende Publicum

licum in Halle, und mehrere Collegen Wolf's, die Freunde deſſelben waren, ſondern auch auf die auswärtigen Gelehrten den lebhafteſten Eindruck machte, und daß ſelbſt Lange und ſeine Anhänger, namentlich die neu angeſetzten Profeſſoren, Sträbler und der jüngere Lange, in Verlegenheit geriethen, wie ſie ihr Verfahren rechtfertigen, und ſich mit Ehre behaupten ſollten. Lange und Breithaupt, Prof. der Theologie, predigten öffentlich gegen Wolf; Franke, der berühmte Stifter des Halliſchen Wayſenhauſes, dankte Gott in der Kirche auf den Knieen dafür, daß Wolf aus Halle entfernt ſey. Da gleichwohl alles dieſes dem Publicum nicht imponirte, und die neuen Profeſſoren demungeachtet verächtlich von den Studirenden behandelt wurden, ſo dachten die Feinde Wolf's noch auf andere wirkſamere Mittel. Lange erbat ſich ein Gutachten vom Buddeus in Jena, weil er wußte, daß dieſer auch aus einer Art von Neid oder Eiferſucht der Wolfiſchen Philoſophie nicht hold war. Buddeus benahm ſich hierbey ſehr zweydeutig, und ward dafür beſtraft. Er wollte auf der einen Seite ſich der Anti Wolfiſchen Partey angenehm machen, und zugleich ſeiner Abneigung gegen Wolf ein Opfer bringen; auf der andern Seite wollte er es aber doch auch nicht öffentlich mit Wolf und deßen Partey verderben. In dem von ihm ausgeſtellten Gutachten trat er daher den von Lange der Wolfiſchen Philoſophie gemach-

machten Anſchuldigungen völlig bey; behauptete, daß mit der präſtabilirten Harmonie der Grund aller Moralität, aller Zurechnung des Guten und Böſen, aufgehoben werde, daß alſo die Wolfiſche Lehre dem Atheismus den Weg bahne u. w. Dieſes Gutachten aber theilte er dem Lange bloß privatim, und allenfalls zum Privatgebrauche mit; hingegen verbat er ausdrücklich jede öffentliche Bekantmachung deſſelben. Hiermit war aber dem Lange nicht gedient. Dieſer hatte lediglich darum ein Gutachten von Buddeus gewünſcht, um daran eine Aegide zu haben, hinter der er ſich vor dem allgemeinen Haße und der Indignation des gelehrten Publicum's ſowohl in Halle als auswärts verbergen könte. Sobald er alſo das Gutachten des Buddeus in die Hände bekommen hatte, ließ er es drucken. Wolf wurde hierüber äußerſt empfindlich. Er ließ das Bedenken des Buddeus noch einmal abdrucken, und fügte Anmerkungen hinzu, worin er ſich ſehr bitter vertheidigte, und den B. für gänzlich unfähig zum Urtheile in Sachen der Metaphyſik erklärte. Er foderte ihn zugleich auf, den Streit mit ihm vor competenten Richtern zu führen, und ſich ſo viel Gehülfen zu wählen, wie er wolle; die Koſten der Reiſe nach Marburg erbot ſich W. ſelbſt zu bezahlen. Buddeus wagte nicht, in ſeinem Namen den Streit fortzuſetzen, ſondern übertrug dies Geſchäfft ſeinem Schwiegerſohne Johann Georg Walch. Es erſchienen nach

und nach folgende Broſchüren: Walch's beſcheidne Antwort auf Wolf's Anmerkungen; 2) Wolf's nöthige Zugabe zu ſeinen Anmerkungen; 3) Walch's beſcheidner Beweis, daß das Bedenken von Buddeus noch feſtſtehe; 4) Wolf's klarer Beweis, daß Budde die ihm gemachten Vorwürfe einräumen muß. Während dem dauerten auch die Streitigkeiten in Halle über die Wolfiſche Philoſophie immer fort. Mehrere Profeſſoren fiengen an, dieſe auf's neue vorzutragen. Lange bemühte ſich alſo, ein neues Verbot derſelben auszuwirken, wiewohl vergeblich. Endlich reiſte er ſelbſt in dieſer Abſicht nach Berlin, und nun ward die im § erwähnte Commiſſion angeordnet.

§. 1064.

Die Verdienſte Wolf's zunächſt um die wiſſenſchaftliche Behandlung der Philoſophie laſſen ſich auf folgende Hauptpuncte zurückführen. Erſtlich hat er die Encyklopädie der philoſophiſchen Diſciplinen, ſo wie ſie gegenwärtig angenommen wird, im Weſentlichen zu einer beſtimten Conſiſtenz gebracht, bloß die Transſcendentalphiloſophie ausgenommen, die eine Erfindung Kant's iſt, und die Aeſthetik oder Theorie des Geſchmackes, welcher

zu-

zuerſt Baumgarten die Form einer philoſophiſchen Diſplin gab. Das ſyſtematiſche Aggregat der philoſophiſchen Diſciplinen, welches vor Wolf galt, war das Ariſtoteliſche. Dies war zwar in den allgemeinen Abtheilungen nicht zu tadeln; aber wohl in der innern Anordnung des Einzelnen; auch war es unvollſtändig. Gleichwohl war man im Ganzen bisher der Ariſtoteliſchen Abtheilung des philoſophiſchen Syſtems treu geblieben, und die Vorſchläge zu einer Abänderung derſelben, wie ſie z. B. Baco that, waren ohne Erfolg geweſen, weil ſie entweder ganz willkührlich und chimäriſch, oder doch der Natur der Gegenſtände der Philoſophie ſelbſt nicht ſo angemeſſen waren, wie die Ariſtoteliſche Anordnung. Auch hat Wolf dieſe nicht ſchlechthin verworfen, und konte es nicht thun; er hat ſie nur berichtigt und vervollkomnert. Die empiriſche Naturlehre und Naturkunde ſchloß er ganz vom Bezirke der Philoſophie aus. Die Logik und die Metaphyſik nahm er als die Hauptbeſtandtheile der theoretiſchen Philoſophie an. Zu der letztern zählte er Ontologie, metaphyſiſche Körperlehre, rationale Pſychologie oder Pneumatologie, Kosmologie und Theologie. Bey der Logik und rationalen Pſychologie begieng er den Fehler, daß er die empiriſche Pſychologie unter beyde vertheilte, ob er ſie

gleich

gleich auch beſonders abgehandelt hat. Daß die Logik ſich bloß auf die Form des Denkens erſtrecke; daß die rationale Pſychologie die Seele lediglich als Ding an ſich erwäge, nicht ſofern ſich dieſe empiriſch im Bewußtſeyn verräth, daß alſo beyde Wiſſenſchaften von der empiriſchen Pſychologie weſentlich verſchieden ſind, ſcheint er noch nicht mit der gehörigen Klarheit und Beſtimtheit eingeſehen zu haben. Uebrigens war das Fachwerk der Metaphyſik, wie **Wolf** es anlegte, völlig in der Natur der Vernunft gegründet, das heißt, ſofern die Metaphyſik überhaupt durch die Vernunft als Idee gegeben iſt. Die praktiſche Philoſophie ſonderte **Wolf** in die allgemeine und beſondre. Jene iſt nicht das, was wir itzt Metaphyſik der Sitten nennen; denn von einer praktiſchen Metaphyſik hatte **Wolf** keinen Begriff, obgleich die Unterſuchung des Moralprincips auch von ihm in die allgemeine praktiſche Philoſophie verwebt iſt; ſondern ſie iſt vielmehr eine Phyſiologie des menſchlichen Willens überhaupt nach ſeinen Trieben und Neigungen auf innere Erfahrung gegründet. Die beſondere praktiſche Philoſophie enthält Naturrecht, Moral, Politik, und ſtatswirthſchaftliche Theorie. Die Teleologie behandelte **Wolf** als einen Anhang der Philoſophie, der in den theoretiſchen und praktiſchen Theil derſelben zugleich einſchlage. Zweytens: Bey

der beſſern äußern Anordnung der philoſophiſchen Disciplinen hat Wolf es nicht bewenden laſſen, ſondern er hat auch für ihre innere Ausführung, ihren Zuſammenhang im Einzelnen, für die Deutlichkeit und Beſtimtheit der Begriffe und Lehrſätze, für eine beſſere Stellung und Entwickelung der Gründe, nach der Anſicht, welche er von den philoſophiſchen Gegenſtänden hatte, ſehr viel gethan. Schon dadurch iſt er ſeinem Zeitalter und auch der Nachwelt überaus nützlich geworden. Kann man daher auch nicht von ihm ſagen, daß er ein ganz originales Syſtem aus eigenen Principien aufgeſtellt habe, ſo hat er doch unſtreitig die Philoſophie in einer originalen Form aufgeſtellt, und zwar in einer für den damaligen Zuſtand der Wiſſenſchaften in mancher Hinſicht ſehr brauchbaren Form. Seine Materialien verdankt er freylich größtentheils Andern, hauptſächlich dem Leibniz, wenigſtens in der theoretiſchen Philoſophie; denn in der praktiſchen hat er mehr Eignes; aber er iſt doch dabey mit ſorgfältiger Auswahl und Kritik verfahren; und wenn er gleich in einen ſehr einſeitigen und unbefriedigenden Dogmatismus gerieth, ſo muß man nur auf den Zuſtand Rückſicht nehmen, in welchem ſich die Philoſophie vor ihm und zu ſeiner Zeit befand, um ihm Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen. Daß Wolf ſehr viel leiſtete, davon iſt ſelbſt die

he Achtung ein Beweis, welche ihm ſeine Zeitgenoſſen widmeten, und die nicht ohne hinlänglichen Grund ſeyn konte, ſo wenig wie ſie es in unſern Tagen bey Kant iſt, obgleich ihm manche Gegner deſſelben alles Verdienſt abſprechen. Durch die ſyſtematiſche Form und Methode, welche Wolf in die Mathematik und Philoſophie einführte, und welche aus dieſer in die Behandlungsart anderer Diſciplinen übergieng, beförderte er Ordnung und Bündigkeit im Denken, Präciſion in den Begriffen, Zuſammenhang im Einzelnen und im Ganzen der Erkentniße. Allerdings wurde die Wolfiſche Manier ſehr bald auf eine pedantiſche Weiſe gemisbraucht, beſonders zum Nachtheile des guten Geſchmacks; aber dies hat Wolf ſelbſt nicht verſchuldet; der Misbrauch einer Methode kann ihren Nutzen überhaupt nicht aufheben. Dies ſollten mehrere Gelehrte auch in unſern Tagen bedenken, die wegen des Unfuges, der mit der Kantiſchen Philoſophie getrieben iſt, gegen dieſe ſelbſt ſo bitter ſich ereifern. Einige derſelben, die itzt Lobredner Wolfs ſind, um Kant zu verkleinern, ſchmähten im Anfange ihrer ſchriftſtelleriſchen Laufbahn eben ſo auf die Wolfianer und die Wolfiſche Methode, wie ſie itzt auf Kant und das Transſcendentalweſen ſchmählen, ohne hinlänglich zu unterſcheiden, was dabey Misbrauch war und iſt. Das iſt nicht nur unver-

ſtändig, ſondern auch ungerecht. Ein drittes Verdienſt Wolf's, das itzt faſt ganz verkannt oder überſehen wird, iſt dieſes, daß er nächſt dem Thomaſius der erſte Schöpfer der deutſchen philoſophiſchen Kunſtſprache wurde. Er hat hierin noch ungleich mehr gethan als Thomaſius, und was er that iſt um ſo ruhmwürdiger, da er gar kein ſicheres Beyſpiel des Geſchmacks unter den deutſchen philoſophiſchen Schriftſtellern hatte, dem er hätte folgen können. Leibniz hatte die Philoſophie faſt gar nicht in ſeiner Mutterſprache bearbeitet. Thomaſius hatte zwar einen großen Theil der lateiniſchen Kunſtausdrücke abgeſchafft, aber er hatte dafür nicht immer anpaſſende deutſche, ſondern oft nur gangbarere lateiniſche und noch mehr franzöſiſche gewählt. Man fieng zwar ſchon damals an, ſtatt der lateiniſchen Kunſtwörter deutſche zu erfinden, aber dieſe erſten Verſuche fielen oft ſehr unglücklich aus, und machten ihre Urheber nur lächerlich, ſo daß Thomaſius ſelbſt darüber ſpottete, wiewohl doch manche der neu geſtempelten deutſchen Kunſtwörter, die er perſifflirte, nachher gewöhnlich geworden ſind. Wolf gieng ſeinerſeits äußerſt behutſam und vorſichtig zu Werke. Er wählte ſeine Kunſtausdrücke erſt, nachdem er ſowohl ihre Bedeutung ſorgfältig beſtimt, als auch die Möglichkeit ihres Gebrauchs in der deutſchen ſchrift-

ſtel-

ſtelleriſchen Sprache geprüft hatte. Auch iſt er in der That bey ſeiner Erfindung einer neuen deutſchen Terminologie überaus glücklich geweſen; denn bey weitem die meiſten ſeiner Kunſtwörter ſind in der Folge beybehalten worden, ob man gleich oft den Sinn derſelben anders, als er, beſtimmt hat. Zur anſchaulichen Ueberzeugung, wie viel **Wolf** zur Bereicherung und Vervollkomnung der deutſchen philoſophiſchen Sprache beygetragen habe, können die Regiſter zu ſeinen deutſchen Lehrbüchern dienen. Ein viertes Verdienſt **Wolf's** iſt, daß durch ſein Syſtem eigentlich erſt die ſcholaſtiſcharistoteliſche Philoſophie in Deutſchland verdrängt, und zwar ſo ganz verdrängt worden iſt, daß man ſie bald hernach faſt bis auf den Namen vergeſſen hat. Mit **Wolf** kann man daher erſt die Epoche einer originalen deutſchen Philoſophie anſetzen. Weder das Gute, was im Carteſianiſchen, noch was im Leibniziſchen Syſteme enthalten war, würde jemals in allgemeinern Umlauf gekommen ſeyn, wenn es **Wolf** nicht für die Schule verarbeitet, und dadurch in das große gelehrte Publicum eingeführt hätte. Ueberhaupt muß man bey der Würdigung des Wolfiſchen Verdienſtes nicht den Maaßſtab von dem gegenwärtigen Zuſtande der Philoſophie hernehmen, ſondern von dem, in welchem ſie ſich vor ihm befand.

§. 1065.

So vieles auch Wolf in ſeinem philoſophiſchen Syſteme vom Leibniz und andern ſeiner Vorgänger entlehnt hat, ſo hat er doch auch ſelbſt großen originalen Antheil daran, und dieſer iſt wahrlich nicht ſo unerheblich, wie er oft ausgegeben wird. Was beym Ariſtoteles der Fall war, daß ſchon bloß das ſyſtematiſche Anordnen der vorhandnen philoſophiſchen Materialien ihm manche Lücke aufdeckte, manche Inconſequenz in den Vorſtellungsarten Anderer zeigte, und jene zu ergänzen, dieſe zu berichtigen, Veranlaſſung gab: das ereignete ſich auch bey Wolf, und zwar bey dieſem um ſo mehr, da er die mathematiſche Methode befolgte, von deren Anwendung auf die Philoſophie Ariſtoteles noch keinen Begriff hatte, wo die Lücken und Inconſequenzen der Vorgänger, deren Lehren W. etwa aufnahm, ſich noch weit eher und auffallender offenbarten. Man muß daher auch in Beziehung auf das Leibniziſche Syſtem ſo gerecht ſeyn, einzugeſtehen, daß daſſelbe erſt durch Wolf in ſeinen Hauptpuncten zur ſyſtematiſchen Deutlichkeit und größern Vollſtändigkeit erhoben ſey. Einer Menge von Begriffen und Lehren, die Leibniz u. a. übergangen hatten, die aber in einem ausführlichen und genau zuſammenhangenden Syſteme nicht übergangen werden durften,

ten, hat Wolf zuerſt ihre Stelle im Syſteme gegeben, und ſie weiter entwickelt und beſtimt. Die Philoſophie überhaupt erklärte er für die Wiſſenſchaft alles Wirklichen und Möglichen, wie und warum es wirklich und möglich ſey. Dieſe Erklärung iſt nicht ſo zu verſtehn, als ob er ſchlechthin alle wirkliche und mögliche Gegenſtände zur Philoſophie gerechnet, und dieſe dadurch in eine Panſophie verwandelt hätte; ſondern es kam ihm nur auf das Weſen und die Gründe der Dinge an, und die Unterſuchung hierüber ſollte den Inhalt der Philoſophie ausmachen; daher auch ſpäterhin Mehrere aus der Wolfiſchen Schule die Philoſophie als die Wiſſenſchaft der zureichenden Gründe der Dinge definirten. Freylich hatte die Wolfiſche Definition der Philoſophie große Mängel; an dieſen hat es aber auch mehreren neueren Erklärungen, wodurch jene verbeſſert werden ſollte, nicht gefehlt. Die Logik Wolf's enthält ſehr viel Nützliches und Lehrreiches. Er gieng darin von der Empfindung aus, die nach ihm das Bewußtſeyn einer Sache als gegenwärtig iſt. Diejenige Thätigkeit der Seele, durch welche ſich dieſelbe bewußt wird, iſt ein Gedanke, und die Vorſtellung der Sache in Gedanken iſt ein Begriff. Wolf nahm die Leibniziſche Eintheilung der Begriffe nach ihrem formellen Unterſchiede an, und ſuchte ſie noch genauer zu beſtimmen durch die Un-

terſcheidung der ausführlichen und unausführlichen deutlichen Begriffe; auch zeigte er die Art, wie wir zu Begriffen gelangen könten; wie durch Abſtraction höhere und niedere Begriffe gebildet würden; wie die Realität der willkührlichen Begriffe zu prüfen ſey, welche die Erfahrung nicht verbürge; was für einen Nutzen die Worterklärungen haben, ſowohl zur Verminderung der Wortſtreitigkeiten, als ſelbſt zur Begründung der Beweiſe, zu welcher letztern Abſicht ſich auch die Mathematiker ihrer bedienen u. w. Vornehmlich ſchätzbar an der Wolfiſchen Logik iſt aber die Aufmerkſamkeit, die er den Schlüßen ſelbſt widmete, und auch andern einſchärfte. Zu ſeiner Zeit war dies um ſo heilſamer, da es durch Baco und neuerdings durch Thomaſius zur Mode geworden war, die Syllogiſtik als einen Kram unnützer Spitzfindigkeiten zu verhöhnen, und ganz aus der Logik zu verbannen. In der Behandlung der Syllogiſtik folgte er dem Ariſtoteles, gründete dieſelbe auf das Dictum de omni et nullo, das er aus dem Satze des Widerſpruchs ableitete, und ſo behielt er auch die ſcholaſtiſchen Regeln der verſchiedenen Schlußarten bey, ob er gleich in ſeinem Lehrbuche nur die erſte Figur bearbeitete. Um den Werth der Schlüße darzuthun, zeigte er, daß der menſchliche Verſtand Alles durch ſie erfinde und beweiſe, wenn auch das Schema derſelben

ſelben, welches die Syllogiſtik der Kürze der Theorie wegen vorſchreibt, nicht immer beachtet würde. Selbſt die Gewißheit der mathematiſchen Beweiſe gründe ſich lediglich darauf, daß ſie in einer ununterbrochnen Kette von Schlüßen fortgiengen, die ſich auf unſtreitige Erfahrungen, Erklärungen, oder andere ſchon erwieſene Wahrheiten ſtützten. Wolf glaubte, daß ſich auch auſſerhalb der Mathematik auf eine ähnliche Weiſe demonſtriren laſſe, um zur Gewißheit zu gelangen. Er zeigte ferner, daß die ſogenannten verſteckten und unvollkomnen Schlüße im Verſtande vollkommen gedacht, nur unvollſtändig mit Worten ausgedrückt würden. Auſſerdem fügte Wolf ſehr viele praktiſche Bemerkungen und Regeln hinzu zur Entdeckung und Erkentniß der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums, zur Unterſuchung und Erklärung von Schriften; zur Prüfung neuer Erfindungen; zur Beurtheilung der eignen Verſtandeskräfte, inwiefern ſie zur Erkentniß der Wahrheit zureichten, wobey er auch die Medicina mentis Tſchirnhauſen's benutzte.

Vgl. v. Eberſtein Geſch. der Logik und Metaphyſik B. I. S. 131 ff.

§. 1066.

Durch die Verleumdungen, welche man wider Wolf aus Neid über den Beyfall, welchen er als Lehrer hatte, verbreitete, und denen er zu begegnen wünſchte, wurde er zuerſt bewogen, ſein metaphyſiſches Syſtem in ſeinem deutſchen Lehrbuche bekannt zu machen. Die geſamte Metaphyſik gründete Wolf auf den Satz des Widerſpruchs, den er gewißermaßen mit dem Bewußtſeyn identificirte, auf welches ſich alles Daſeyn und alle Wirklichkeit zuletzt gründe. Alles iſt unmöglich, was im Bewußtſeyn einen Widerſpruch enthält; hingegen iſt jedes Ding möglich, deßen Daſeyn ſich nicht ſelbſt widerſpricht. Aus dem Satze des Widerſpruchs leitete Wolf alle übrigen metaphyſiſchen Grundſätze, beſonders den Satz vom zureichenden Grunde her. Hätte ein Ding keinen zureichenden Grund, ſo müßte Etwas aus Nichts werden können, was ſich gleichwohl widerſpricht; alſo muß jedes Ding einen zureichenden Grund haben. Auf eine ähnliche Weiſe entwickelte er alle ontologiſche Prädicate. Das Weſen jedes Dinges, wodurch es iſt, beſteht in ſeiner innern Möglichkeit, oder vielmehr die Wirklichkeit iſt, wie er ſich ausdrückte, eine Ergänzung der Möglichkeit (complementum poſſibilitatis). Nothwendig iſt dasjenige, deßen Gegentheil un-

unmöglich iſt. Hieraus fließt die Nothwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Weſen als ſolcher und der in ihnen gegründeten Eigenſchaften. Die Dinge überhaupt wurden von ihm in einfache und zuſammengeſetzte unterſchieden. Die Exiſtenz jener behauptete er vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde aus der Exiſtenz dieſer; denn das Zuſammengeſetzte kann nur ſeinen Grund in dem Einfachen haben. In dieſer Lehre folgte er durchaus der Leibniziſchen Vorſtellungsart. Das Weſen der einfachen Dinge ſelbſt hat nichts Veränderliches; die Veränderung kann *alſo* bey ihnen nur darin liegen, daß ſie Schranken haben, und daß dieſe abwechſeln. Das einfache Ding kann aber auch als uneingeſchränkt und unveränderlich gedacht werden, und dann iſt in ihm alles Mögliche enthalten. Die zuſammengeſetzten Dinge ſind im Raume, und dieſer kann auch nur in Beziehung auf dieſelben exiſtiren. Alle übrigen Eigenſchaften derſelben haben in der Art der Zuſammenſetzung ihren Grund. **Wolf** begieng bey dieſer ſeiner Ontologie den Hauptfehler, daß er das Princip der Denkbarkeit mit dem Principe der Erkennbarkeit verwechſelte, und aus jenem eine Metaphyſik herleiten wollte, die nie aus ihm hergeleitet werden kann. Die Metaphyſik muß, wie jede Erkentniß, nach logiſchen Regeln gedacht werden, und inſofern

ſteht ſie unter dem Satze des Widerſpruchs; aber der Gegenſtand der Metaphyſik, das Ding an ſich und deßen Eigenſchaften, beruhen auf einem andern Erkentnißprincipe. Wolf brachte daher ſtatt ontologiſcher Prädicate lauter formale logiſche heraus, die nur eine Expoſition von Verſtandesbegriffen waren, und ausſagten, mit was für Merkmalen das Ding überhaupt gedacht werden könne und müſſe, nicht aber, was das Ding an ſich ſelbſt ſey. Daß er dieſe Täuſchung ſelbſt nicht bemerkte, iſt ſehr zu verwundern. Sie iſt am auffallendſten in ſeiner Erklärung des Weſens, wo ſich W. bloß in einem logiſchen Cirkel herumdrehte. Das Weſen ſoll eine Ergänzung der innern Möglichkeit ſeyn, und ſo entſteht die Frage, was zu der Möglichkeit hinzukommen müſſe, damit ſie Wirklichkeit werde? Die Antwort kann nicht anders ſeyn, als: die Wirklichkeit muß hinzukommen, damit die Möglichkeit Wirklichkeit werde, und alſo wird die Wirklichkeit durch die Wirklichkeit erklärt. Es ſcheint, daß Wolf darum ſeine Verwechſlung des Formalen mit den Realen nicht bemerkte, weil er zuerſt bloß analytiſch verfuhr, und aus dem logiſchen Begriffe des Dinges die Prädicate entwickelte, wobey er anfangs ohne Anſtoß fortſchritt, bis er hernach in die Syntheſis verfiel, daß er auch reale Prädicate aus den logiſchen erklären wollte, welche Erklärung

aber immer logiſch blieb, und als Realerklärung nur von ihm erſchlichen wurde.

Vergl. über Wolf's Ontologie Tiedemann's Geiſt der specul. Philoſ. B. VI S. 523. ff. wo die Wolfiſchen ontologiſchen Erklärungen einzeln geprüft werden, ſo wie ſie in dem größern lateiniſchen Werke über die Ontologie gegeben ſind.

§. 1067.

Von der Entwickelung der ontologiſchen Begriffe gieng Wolf zur Pſychologie über. Die Seele erklärte Wolf als dasjenige Weſen, das in uns ſich ſeiner ſelbſt und anderer Dinge auſſer uns bewußt wäre, deßen Daſeyn eben deßwegen unbezweifelt ſey. Er nahm alſo das Ich in uns gleich für eine beſondere vom Körper verſchiedene Subſtanz an. Die erſte Thätigkeit der Seele, wodurch ſie irgend einen Gegenſtand ſich vorſtellt, iſt die Perception; dieſe mit Bewußtſeyn verbunden iſt die Apperception; und das Denken iſt ein Verbinden der Apperceptionen mit den Perceptionen. Mit Leibniz unterſchied er ferner dunkle, verwirrte, klare und deutliche Vorſtellungen, und theilte danach die Seelenvermögen in obere und untere ein.

ein. Jene ſind diejenigen, welche auf die Bewirkung deutlicher Vorſtellungen und Begriffe gerichtet ſind; dieſe bewirken nur dunkle und verworrene. Der Unterſchied den Wolf hier zwiſchen den niedern und höhern Seelenvermögen (der Sinnlichkeit und dem Verſtande) feſtſetzt, iſt alſo, wie Kant bemerkt hat, bloß logiſch, und betrifft den verſchiedenen Grad der Deutlichkeit der Erkentniß, aber keine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Erkentniß ſelbſt in Anſehung ihrer Gegenſtände, die doch bey der Sinnlichkeit und dem Verſtande offenbar ſtatt hat. Die Empfindungen in der Seele entſtehn zugleich mit der Affizirung der Organe durch einen empfindbaren Gegenſtand, welcher auch die Beſchaffenheit jener entſpricht. Wolf bekante ſich zur Leibniziſchen präſtabilirten Harmonie. Er leitete alſo die Senſationen der Seele nicht aus den Veränderungen der Organe als ihrem zureichenden Grunde her; ſondern er gab dieſe Veränderungen nur als den Grund an, aus welchem ſich verſtändlich erklären laſſe, warum die Senſationen in einer beſtimten Beſchaffenheit nach einander folgten. Der Grund der Entſtehung der Senſationen iſt allein in der Seele enthalten. Wolf ſuchte hieraus auch mehrere von den Fällen begreiflich zu machen, wo wir durch unſre ſinnlichen Empfindungen betrogen werden, was nicht geſchehen könte,

wenn

wenn die Senſationen unmittelbar aus den Eindrücken, und nicht zugleich mit dieſen entſtänden. Die Senſationen unterſcheiden ſich von den Bildern der Phantaſie durch die mit jenen verbundene größere Klarheit. Daher werden auch die letztern durch die erſtern geſchwächt, weil die erſtern ſtärker ſind; umgekehrt bekommen die Bilder der Phantaſie, wie im Traume, eine größere Klarheit, wenn die äuſſern Senſationen aufhören. Je deutlicher die Senſationen ſind, deſto eher gehen ſie in Bilder über; die Geſichtsempfindungen werden alſo wegen ihrer größern Deutlichkeit eher Bilder, als die Empfindungen des Geruchs und Geſchmacks, die verworrener ſind. Das Geſetz der Ideenaſſociation iſt, wenn eine ſinnliche Vorſtellung etwas Gemeinſames mit einer vormals gehabten Empfindung hat, wodurch dieſe wieder erweckt wird. Durch Scheidung und Verbindung ehemals empfundener Gegenſtände können nie empfundene Dinge (in der Verbindung, welche hier die Materialien erhalten) mittelſt der Phantaſie vorgeſtellt werden. Den Grund des Wiedererkennens gehabter Vorſtellungen findet Wolf in den Nebenvorſtellungen, nicht in der bloßen Wiedererweckung der ehemaligen Vorſtellung ſelbſt, in welcher er nicht liegen kann. Dieſelbe Vorſtellung komt nehmlich in zwey verſchiedenen Reihen vor. Man hat z. B. einen Men-

ſchen

ſchen in einer Kirche, und hernach in einem andern Hauſe geſehen. Bey der letztern Vorſtellung wird die erſtere aſſociirt, dies veranlaßt eine Vergleichung, wo bey der Verſchiedenheit der übrigen Nebenvorſtellungen die Gleichheit jener mit dieſer bemerkt wird; daher das Reſultat, es ſey derſelbe Menſch, den man ſchon einmal in der Kirche geſehen habe. Der Schlaf iſt ein Aufhören aller klaren Senſationen, und er iſt tiefer Schlaf, wenn wir uns auch keiner Bilder im Innern bewußt ſind. Die Träume ſetzen allemal eine Senſation voraus, und werden hernach durch die Ideenaſſociation fortgeſetzt. Nimt man nicht eine Senſation an als erſte Urſache des Traums, wenn dieſe gleich ſchwach iſt, und um einen Traum hervorzubringen, nur ſchwach ſeyn muß, ſo iſt kein Grund da, warum gerade ein beſtimtes Bild der Phantaſie zuerſt dem Bewußtſeyn lebhafter vergegenwärtigt wird, welches denn die Ideenaſſociation in eine lebhaftere Thätigkeit bringt. Hierauf handelt Wolf die Lehren ab vom Gedächtniße, der Aufmerkſamkeit und vom Abſtractionsvermögen. Die Güte des Gedächtnißes ſetzt er in die größere Leichtigkeit der Faſſung der Vorſtellungen, wozu aber auch die größere Deutlichkeit derſelben beyträgt, und in die längere Dauer derſelben. Die Aufmerkſamkeit iſt das Vermögen einer ſucceſſiven willkührlichen Rich-

Richtung auf die in einem wahrgenommenen Gegenſtande enthaltenen Merkmale. Das Abſtractionsvermögen beſteht eigentlich darin, daß die Seele auf gewiße Theile der Vorſtellungen gerichtet wird, und dadurch ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit bemerkt. Den Verſtand erklärte Wolf als das Vermögen, das Mögliche deutlich zu erkennen; er iſt ihm reiner Verſtand, ſofern er von den Sinnen und der Phantaſie abgeſondert iſt, und iſt der Grund der allgemeinen Erkentniß, und der Urtheile, die aus Vergleichung der Begriffe entſpringen. Unter der ſymboliſchen Erkentniß dachte Wolf eine ſolche, wo nur Worte gedacht werden, ohne daß die dadurch bezeichneten Begriffe gegenwärtig ſind; z. B. wenn wir uns ein Tauſendeck vorſtellen, ohne daß wir von allen Seiten desſelben und der daraus entſtehenden Figur eine deutliche Vorſtellung haben. Eine reine Verſtandeserkentniß iſt diejenige, wenn in dem Begriffe einer Sache durchaus nichts Verwirrtes und Dunkles iſt; denn die Verworrenheit und Dunkelheit der Vorſtellungen iſt nur der ſinnlichen Wahrnehmung und den Bildern der Phantaſie eigen, wie Wolf vorausſetzte. Der Scharfſinn iſt das Vermögen, Vieles an einem zu unterſcheiden; eine Erklärung, die für den philoſophiſchen Scharfſinn nicht ſcharfſinnig genug iſt. Der Tiefſinn iſt das Vermögen

mögen, die deutlichen Begriffe in andere einfachere aufzulöſen; aber auch das Talent, die Erkentniß zu allgemeinern Bedingungen zu verfolgen muß unter dieſen Begriff gebracht werden; denn beydes iſt dem Tiefſinne eigen. Der Witz iſt eine Leichtigkeit, die Aehnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Er erfodert eine lebhafte Einbildungskraft und ein gutes Gedächtniß, theils um die Gegenſtände klar vorzuſtellen, theils um ſich an die Aehnlichkeit abweſender Gegenſtände zu erinnern. Vorzüglich bewies Wolf, daß alle unſre Erkentniße, ſofern ſie nicht durch Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie unterbrochen werden, durch Schlüße an einander hangen. Was wir ferner aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüße herleiten, iſt gewiß, und ſo ſind die Schlüße ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden. Da ein allgemeiner Zuſammenhang der Wahrheiten mittelſt der Schlüße ſtatt findet, ſo muß es auch ein Vermögen geben, denſelben einzuſehen, und dieſes iſt die Vernunft. Der Vernunft ſteht die Erfahrung entgegen, durch welche jener Zuſammenhang nicht erkannt werden kann, außer daß die Erwartung ähnlicher Fälle etwas den Wirkungen der Vernunft gleich kommendes iſt. Wie beym Verſtande, ſo unterſchied auch Wolf bey der Vernunft eine reine und unreine Vernunft. Jene iſt diejenige, wenn in Schlüßen bloß Sätze und

De-

Definitionen a priori gebraucht werden; dieſe hingegen diejenige, wenn den Sätzen, aus welchen und durch welche geſchloſſen wird, Erfahrungsmerkmale beygemiſcht ſind. Hierauf ſucht Wolf noch genauer die Begriffe von Meynung, Irrthum, Glauben und Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen.

§. 1068.

Fortſetzung: Das Vergnügen erklärte Wolf als die anſchaulich erkannte Vollkommenheit, dieſe möchte nun eine wirkliche oder eine ſcheinbare ſeyn. So gewährt uns ein treffendes Portrait, ein den Regeln der Baukunſt entſprechendes Gebäude, eine mannichfaltig zuſammengeſetzte und doch zweckmäßige Maſchine Vergnügen, weil wir hier eine gewiße Vollkommenheit wahrnehmen. Eben hierin liegt der Grund, warum wir an der Entdeckung der Wahrheit und an deutlicher Erkentniß Vergnügen finden; denn hier zeigt ſich der Verſtand in einer größern Vollkommenheit. Die Theorie der Empfindungen war inzwiſchen zu Wolf's Zeit noch zu wenig im Einzelnen aufgeklärt, als daß er hier hätte völlig richtige und befriedigende allgemeine Reſultate geben können. Er gerieth daher

auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, da er hernach das Vergnügen und Misvergnügen für dunkle und verwirrte Empfindungen ausgab, und doch auch ein Vergnügen an erkanter Regelmäßigkeit von Gebäuden, an Kunſtwerken, und an deutlicher Einſicht ſtatt finden ließ, was nicht auf bloß ſinnlichen Wahrnehmungen oder verworrenen Empfindungen beruhen kann. Sehr ſcharfſinnig bemerkt Wolf, daß das Angenehme und Unangenehme auch durch die Aſſociation auf die Empfindungen übertragen wird; die Senſationen an ſich ſelbſt machen nicht immer einen angenehmen Eindruck; aber wir verbinden damit den Gedanken an die Vollkommenheit unſers Zuſtandes, indem wir die Senſation empfinden. Indeßen gab Wolf jener Bemerkung eine zu weite Ausdehnung. — Das Begehrungsvermögen wurde von Wolf in ein niederes und höheres, oder ſinnliches und vernünftiges unterſchieden. Das ſinnliche iſt eine Neigung des Gemüths zu einem Gegenſtande, die aus der Vorſtellung des Guten entſpringt, oder die Abneigung jenes von demſelben durch die Vorſtellung des Uebels oder Böſen. Wolf überſah hier, daß das Begehren zwar mit dem Vorſtellen verbunden iſt, aber nicht in dieſem allein ſeinen Grund haben kann. Auch ſeine übrigen Erklärungen der praktiſchen Anlagen und Fähigkeiten in der ſinnlichen Natur des

Menſchen ſind oft einſeitig und unbefriedigend. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde erfodert jede Handlung einen Beſtimmungsgrund; demungeachtet aber ſind die Handlungen keiner phyſiſchen, ſondern nur einer moraliſchen Nothwendigkeit unterworfen. Die Art, wie Wolf dem Determinismus auswich, war nur eine kümmerliche Ausflucht. Daß Vernunft und Sinnlichkeit mit einander in Streit gerathen, leitete er aus der Contrarietät der Vorſtellungen her, die aus dieſen beyden Quellen entſpringen. Die Sinne ſtellen etwas als gut dar, was die Vernunft als böſe verwirft; und was die Vernunft billigt, iſt oft der ſinnlichen Empfindung, dem Triebe, und der Neigung zuwider. Die Frage blieb hier nur übrig: Woher der Streit der Vorſtellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft entſtehe, da nach dem Wolfiſchen Syſteme die Vorſtellungen der Vernunft nichts weiter, als die zur Deutlichkeit erhöhten Vorſtellungen der Sinne ſind? Nach der Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie räumte auch Wolf dem Körper keinen Einfluß auf die Seele ein; denn dieſer kann niemals erkannt werden; was erkannt werden kann, iſt lediglich die Coexiſtenz der Veränderungen beyder, der Seele und des Körpers.

§. 1069.

Ich habe ſchon erinnert, daß Wolf die rationale Pſychologie nicht ſcharf von der empiriſchen unterſchied, ſondern beyde in einander verwebte, da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieſer Verwirrung zeigten ſich aber ſehr bald in allen den Sätzen, die Wolf aufſtellte, und die man zum Begriffe der rationalen Pſychologie rechnen kann. Das Bewußtſeyn erklärte er als die Unterſcheidung gleichzeitiger Perceptionen; weßen die Seele ſich bewußt iſt, das unterſcheidet ſie auch, und was ſie nicht unterſcheidet, deßen iſt ſie auch ſich nicht bewußt. Aus dieſer Erklärung des Bewußtſeyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterſcheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen ſetzt wiederum eine aufmerkſame Betrachtung der einzelnen Vorſtellungen oder der einzelnen Theile einer Vorſtellung d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft alſo und alle Thätigkeiten derſelben werden hier mit dem Bewußtſeyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtſeyns folgerte Wolf ferner, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers ſind Bewegungen, und dieſe mag man annehmen ſo mannichfaltig wie man will, ſo gewinnt man doch damit kein Unter-

terſcheiden, Vergleichen, kein Bewußtſeyn und alſo auch kein Denken. Wolf nahm ſogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte ſie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein ſolches Vermögen widerſpricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen ſeyn kann, die menſchliche Seele aber Denkkraft beſitzt, ſo folgt hieraus wiederum, daß dieſe immateriell ſey. Als immateriell iſt ſie auch nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig iſt, ſo können dieſe nicht darin beſtehen, daß die Theile derſelben wechſeln, ſondern ſie können nur im Wechſel der Beſchaffenheiten und Modificationen beſtehn, wobey übrigens das Subject der Seele ſelbſt fortdauert. Die Seele muß eine Kraft ſeyn, oder Kraft in ſich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen und aus dieſen die Begierden entſtehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft ſeyn kann. Weil die Seele eine Kraft iſt, ſo ſtrebt ſie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige ſeyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach iſt nur Ein Subject, und kann folglich auch

nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf, aber dieſe ſind dunkel und ohne Bewußtſeyn. Aus der Grundkraft der Seele müſſen alle ihre Thätigkeiten ſich entwickeln laſſen. Wie dieſes möglich ſey, erläutert Wolf durch ein Beyſpiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen iſt; obgleich dieſes Beyſpiel nicht ganz genau paßt, da die Verſchiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenſtänden herrührt, anſtatt daß ſehr viele Wirkungen der Seele immanent ſind. Als Grundkraft der Seele ſelbſt nahm Wolf mit Leibniz die Vorſtellungskraft an, ohne ſich jedoch vollſtändig genug darüber zu erklären, wie ſie es ſey. Die Seele ſtellt ſich die Welt vor nach der Lage ihres organiſchen Körpers in derſelben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehen. Dies iſt auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorſtellungen nur dunkel ſind. Dieſe Behauptung involvirt jedoch nicht, daß die Vorſtellungen mit den Auſſendingen zuſammenſtimmen, ſondern nur, daß ſie ſich nach denſelben richten, und mit dieſen zugleich entſtehen. Die Reflexion beruht auf Vorſtellungen, die entweder ſelbſt Empfindungen, oder durch ſolche veranlaßt ſind; auch die Bilder der Phantaſie und die Träume haben in den Empfindungen ihren erſten Grund; die Urtheile

ſind

wenn die Senſationen unmittelbar aus den Eindrücken, und nicht zugleich mit dieſen entſtänden. Die Senſationen unterſcheiden ſich von den Bildern der Phantaſie durch die mit jenen verbundene größere Klarheit. Daher werden auch die leztern durch die erſtern geſchwächt, weil die erſtern ſtärker ſind; umgekehrt bekommen die Bilder der Phantaſie, wie im Traume, eine größere Klarheit, wenn die äuſſern Senſationen aufhören. Je deutlicher die Senſationen ſind, deſto eher gehen ſie in Bilder über; die Geſichtsempfindungen werden alſo wegen ihrer größern Deutlichkeit eher Bilder, als die Empfindungen des Geruchs und Geſchmacks, die verworrener ſind. Das Geſetz der Ideenaſſociation iſt, wenn eine ſinnliche Vorſtellung etwas Gemeinſames mit einer vormals gehabten Empfindung hat, wodurch dieſe wieder erweckt wird. Durch Scheidung und Verbindung ehemals empfundener Gegenſtände können nie empfundene Dinge (in der Verbindung, welche hier die Materialien erhalten) mittelſt der Phantaſie vorgeſtellt werden. Den Grund des Wiedererkennens gehabter Vorſtellungen findet Wolf in den Nebenvorſtellungen, nicht in der bloßen Wiedererweckung der ehemaligen Vorſtellung ſelbſt, in welcher er nicht liegen kann. Dieſelbe Vorſtellung komt nehmlich in zwey verſchiedenen Reihen vor. Man hat z. B. einen Men-

ſchen in einer Kirche, und hernach in einem andern Hauſe geſehen. Bey der letztern Vorſtellung wird die erſtere aſſociirt, dies veranlaßt eine Vergleichung, wo bey der Verſchiedenheit der übrigen Nebenvorſtellungen die Gleichheit jener mit dieſer bemerkt wird; daher das Reſultat, es ſey derſelbe Menſch, den man ſchon einmal in der Kirche geſehen habe. Der Schlaf iſt ein Aufhören aller klaren Senſationen, und er iſt tiefer Schlaf, wenn wir uns auch keiner Bilder im Innern bewußt ſind. Die Träume ſetzen allemal eine Senſation voraus, und werden hernach durch die Ideenaſſociation fortgeſetzt. Nimt man nicht eine Senſation an als erſte Urſache des Traums, wenn dieſe gleich ſchwach iſt, und um einen Traum hervorzubringen, nur ſchwach ſeyn muß, ſo iſt kein Grund da, warum gerade ein beſtimtes Bild der Phantaſie zuerſt dem Bewußtſeyn lebhafter vergegenwärtigt wird, welches denn die Ideenaſſociation in eine lebhaftere Thätigkeit bringt. Hierauf handelt Wolf die Lehren ab vom Gedächtniße, der Aufmerkſamkeit und vom Abſtractionsvermögen. Die Güte des Gedächtnißes ſetzt er in die größere Leichtigkeit der Faſſung der Vorſtellungen, wozu aber auch die größere Deutlichkeit derſelben beyträgt, und in die längere Dauer derſelben. Die Aufmerkſamkeit iſt das Vermögen einer ſucceſſiven willkührlichen Rich-

Richtung auf die in einem wahrgenommenen Gegenſtande enthaltenen Merkmale. Das Abſtractionsvermögen beſteht eigentlich darin, daß die Seele auf gewiße Theile der Vorſtellungen gerichtet wird, und dadurch ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit bemerkt. Den Verſtand erklärte Wolf als das Vermögen, das Mögliche deutlich zu erkennen; er iſt ihm reiner Verſtand, ſofern er von den Sinnen und der Phantaſie abgeſondert iſt, und iſt der Grund der allgemeinen Erkentniß, und der Urtheile, die aus Vergleichung der Begriffe entſpringen. Unter der ſymboliſchen Erkentniß dachte Wolf eine ſolche, wo nur Worte gedacht werden, ohne daß die dadurch bezeichneten Begriffe gegenwärtig ſind; z. B. wenn wir uns ein Tauſendeck vorſtellen, ohne daß wir von allen Seiten desſelben und der daraus entſtehenden Figur eine deutliche Vorſtellung haben. Eine reine Verſtandeserkentniß iſt diejenige, wenn in dem Begriffe einer Sache durchaus nichts Verwirrtes und Dunkles iſt; denn die Verworrenheit und Dunkelheit der Vorſtellungen iſt nur der ſinnlichen Wahrnehmung und den Bildern der Phantaſie eigen, wie Wolf vorausſetzte. Der Scharfſinn iſt das Vermögen, Vieles an einem zu unterſcheiden; eine Erklärung, die für den philoſophiſchen Scharfſinn nicht ſcharfſinnig genug iſt. Der Tiefſinn iſt das Vermögen

mögen, die deutlichen Begriffe in andere einfachere aufzulöſen; aber auch das Talent, die Erkentniß zu allgemeinern Bedingungen zu verfolgen muß unter dieſen Begriff gebracht werden; denn beydes iſt dem Tiefſinne eigen. Der Witz iſt eine Leichtigkeit, die Aehnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Er erfodert eine lebhafte Einbildungskraft und ein gutes Gedächtniß, theils um die Gegenſtände klar vorzuſtellen, theils um ſich an die Aehnlichkeit abweſender Gegenſtände zu erinnern. Vorzüglich bewies Wolf, daß alle unſre Erkentniße, ſofern ſie nicht durch Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie unterbrochen werden, durch Schlüße an einander hangen. Was wir ferner aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüße herleiten, iſt gewiß, und ſo ſind die Schlüße ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden. Da ein allgemeiner Zuſammenhang der Wahrheiten mittelſt der Schlüße ſtatt findet, ſo muß es auch ein Vermögen geben, denſelben einzuſehen, und dieſes iſt die Vernunft. Der Vernunft ſteht die Erfahrung entgegen, durch welche jener Zuſammenhang nicht erkannt werden kann, außer daß die Erwartung ähnlicher Fälle etwas den Wirkungen der Vernunft gleich kommendes iſt. Wie beym Verſtande, ſo unterſchied auch Wolf bey der Vernunft eine reine und unreine Vernunft. Jene iſt diejenige, wenn in Schlüßen bloß Säze und

Definitionen a priori gebraucht werden; dieſe hingegen diejenige, wenn den Sätzen, aus welchen und durch welche geſchloſſen wird, Erfahrungsmerkmale beygemiſcht ſind. Hierauf ſucht Wolf noch genauer die Begriffe von Meynung, Irrthum, Glauben und Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen.

§. 1068.

Fortſetzung: Das Vergnügen erklärte Wolf als die anſchaulich erkannte Vollkommenheit, dieſe möchte nun eine wirkliche oder eine ſcheinbare ſeyn. So gewährt uns ein treffendes Portrait, ein den Regeln der Baukunſt entſprechendes Gebäude, eine mannichfaltig zuſammengeſetzte und doch zweckmäßige Maſchine Vergnügen, weil wir hier eine gewiße Vollkommenheit wahrnehmen. Eben hierin liegt der Grund, warum wir an der Entdeckung der Wahrheit und an deutlicher Erkentniß Vergnügen finden; denn hier zeigt ſich der Verſtand in einer größern Vollkommenheit. Die Theorie der Empfindungen war inzwiſchen zu Wolf's Zeit noch zu wenig im Einzelnen aufgeklärt, als daß er hier hätte völlig richtige und befriedigende allgemeine Reſultate geben können. Er gerieth daher

mögen, die deutlichen Begriffe in andere einfachere aufzulöſen; aber auch das Talent, die Erkentniß zu allgemeinern Bedingungen zu verfolgen muß unter dieſen Begriff gebracht werden; denn beydes iſt dem Tiefſinne eigen. Der Witz iſt eine Leichtigkeit, die Aehnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Er erfodert eine lebhafte Einbildungskraft und ein gutes Gedächtniß, theils um die Gegenſtände klar vorzuſtellen, theils um ſich an die Aehnlichkeit abweſender Gegenſtände zu erinnern. Vorzüglich bewies Wolf, daß alle unſre Erkentniße, ſofern ſie nicht durch Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie unterbrochen werden, durch Schlüße an einander hangen. Was wir ferner aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüße herleiten, iſt gewiß, und ſo ſind die Schlüße ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden. Da ein allgemeiner Zuſammenhang der Wahrheiten mittelſt der Schlüße ſtatt findet, ſo muß es auch ein Vermögen geben, denſelben einzuſehen, und dieſes iſt die Vernunft. Der Vernunft ſteht die Erfahrung entgegen, durch welche jener Zuſammenhang nicht erkannt werden kann, außer daß die Erwartung ähnlicher Fälle etwas den Wirkungen der Vernunft gleich kommendes iſt. Wie beym Verſtande, ſo unterſchied auch Wolf bey der Vernunft eine reine und unreine Vernunft. Jene iſt diejenige, wenn in Schlüßen bloß Sätze und

De-

Definitionen a priori gebraucht werden; dieſe hingegen diejenige, wenn den Sätzen, aus welchen und durch welche geſchloſſen wird, Erfahrungsmerkmale beygemiſcht ſind. Hierauf ſucht Wolf noch genauer die Begriffe von Meynung, Irrthum, Glauben und Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen.

§. 1068.

Fortſetzung: Das Vergnügen erklärte Wolf als die anſchaulich erkannte Vollkommenheit, dieſe möchte nun eine wirkliche oder eine ſcheinbare ſeyn. So gewährt uns ein treffendes Portrait, ein den Regeln der Baukunſt entſprechendes Gebäude, eine mannichfaltig zuſammengeſetzte und doch zweckmäßige Maſchine Vergnügen, weil wir hier eine gewiße Vollkommenheit wahrnehmen. Eben hierin liegt der Grund, warum wir an der Entdeckung der Wahrheit und an deutlicher Erkentniß Vergnügen finden; denn hier zeigt ſich der Verſtand in einer größern Vollkommenheit. Die Theorie der Empfindungen war inzwiſchen zu Wolf's Zeit noch zu wenig im Einzelnen aufgeklärt, als daß er hier hätte völlig richtige und befriedigende allgemeine Reſultate geben können. Er gerieth daher

auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, da er hernach das Vergnügen und Misvergnügen für dunkle und verwirrte Empfindungen ausgab, und doch auch ein Vergnügen an erkanter Regelmäßigkeit von Gebäuden, an Kunſtwerken, und an deutlicher Einſicht ſtatt finden ließ, was nicht auf bloß ſinnlichen Wahrnehmungen oder verworrenen Empfindungen beruhen kann. Sehr ſcharfſinnig bemerkt Wolf, daß das Angenehme und Unangenehme auch durch die Aſſociation auf die Empfindungen übertragen wird; die Senſationen an ſich ſelbſt machen nicht immer einen angenehmen Eindruck; aber wir verbinden damit den Gedanken an die Vollkommenheit unſers Zuſtandes, indem wir die Senſation empfinden. Indeßen gab Wolf jener Bemerkung eine zu weite Ausdehnung. — Das Begehrungsvermögen wurde von Wolf in ein niederes und höheres, oder ſinnliches und vernünftiges unterſchieden. Das ſinnliche iſt eine Neigung des Gemüths zu einem Gegenſtande, die aus der Vorſtellung des Guten entſpringt, oder die Abneigung jenes von demſelben durch die Vorſtellung des Uebels oder Böſen. Wolf überſah hier, daß das Begehren zwar mit dem Vorſtellen verbunden iſt, aber nicht in dieſem allein ſeinen Grund haben kann. Auch ſeine übrigen Erklärungen der praktiſchen Anlagen und Fähigkeiten in der ſinnlichen Natur des

Men-

Menſchen ſind oft einſeitig und unbefriedigend. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde erfodert jede Handlung einen Beſtimmungsgrund; demungeachtet aber ſind die Handlungen keiner phyſiſchen, ſondern nur einer moraliſchen Nothwendigkeit unterworfen. Die Art, wie Wolf dem Determinismus auswich, war nur eine kümmerliche Ausflucht. Daß Vernunft und Sinnlichkeit mit einander in Streit gerathen, leitete er aus der Contrarietät der Vorſtellungen her, die aus dieſen beyden Quellen entſpringen. Die Sinne ſtellen etwas als gut dar, was die Vernunft als böſe verwirft; und was die Vernunft billigt, iſt oft der ſinnlichen Empfindung, dem Triebe, und der Neigung zuwider. Die Frage blieb hier nur übrig: Woher der Streit der Vorſtellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft entſtehe, da nach dem Wolfiſchen Syſteme die Vorſtellungen der Vernunft nichts weiter, als die zur Deutlichkeit erhöhten Vorſtellungen der Sinne ſind? Nach der Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie räumte auch Wolf dem Körper keinen Einfluß auf die Seele ein; denn dieſer kann niemals erkannt werden; was erkannt werden kann, iſt lediglich die Coexiſtenz der Veränderungen beyder, der Seele und des Körpers.

§. 1069.

Ich habe ſchon erinnert, daß Wolf die rationale Pſychologie nicht ſcharf von der empiriſchen unterſchied, ſondern beyde in einander verwebte, da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieſer Verwirrung zeigten ſich aber ſehr bald in allen den Sätzen, die Wolf aufſtellte, und die man zum Begriffe der rationalen Pſychologie rechnen kann. Das Bewußtſeyn erklärte er als die Unterſcheidung gleichzeitiger Perceptionen; weßen die Seele ſich bewußt iſt, das unterſcheidet ſie auch, und was ſie nicht unterſcheidet, deßen iſt ſie auch ſich nicht bewußt. Aus dieſer Erklärung des Bewußtſeyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterſcheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen ſetzt wiederum eine aufmerkſame Betrachtung der einzelnen Vorſtellungen oder der einzelnen Theile einer Vorſtellung d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft alſo und alle Thätigkeiten derſelben werden hier mit dem Bewußtſeyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtſeyns folgerte Wolf ferner, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers ſind Bewegungen, und dieſe mag man annehmen ſo mannichfaltig wie man will, ſo gewinnt man doch damit kein Un-

terſcheiden, Vergleichen, kein Bewußtſeyn und alſo auch kein Denken. Wolf nahm ſogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte ſie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein ſolches Vermögen widerſpricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen ſeyn kann, die menſchliche Seele aber Denkkraft beſitzt, ſo folgt hieraus wiederum, daß dieſe immateriell ſey. Als immateriell iſt ſie auch nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig iſt, ſo können dieſe nicht darin beſtehen, daß die Theile derſelben wechſeln, ſondern ſie können nur im Wechſel der Beſchaffenheiten und Modificationen beſtehn, wobey übrigens das Subject der Seele ſelbſt fortdauert. Die Seele muß eine Kraft ſeyn, oder Kraft in ſich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen und aus dieſen die Begierden entſtehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft ſeyn kann. Weil die Seele eine Kraft iſt, ſo ſtrebt ſie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige ſeyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach iſt nur Ein Subject, und kann folglich auch

 nur

nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf, aber dieſe ſind dunkel und ohne Bewußtſeyn. Aus der Grundkraft der Seele müſſen alle ihre Thätigkeiten ſich entwickeln laſſen. Wie dieſes möglich ſey, erläutert Wolf durch ein Beyſpiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen iſt; obgleich dieſes Beyſpiel nicht ganz genau paßt, da die Verſchiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenſtänden herrührt, anſtatt daß ſehr viele Wirkungen der Seele immanent ſind. Als Grundkraft der Seele ſelbſt nahm Wolf mit Leibniz die Vorſtellungskraft an, ohne ſich jedoch vollſtändig genug darüber zu erklären, wie ſie es ſey. Die Seele ſtellt ſich die Welt vor nach der Lage ihres organiſchen Körpers in derſelben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehen. Dies iſt auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorſtellungen nur dunkel ſind. Dieſe Behauptung involvirt jedoch nicht, daß die Vorſtellungen mit den Auſſendingen zuſammenſtimmen, ſondern nur, daß ſie ſich nach denſelben richten, und mit dieſen zugleich entſtehen. Die Reflexion beruht auf Vorſtellungen, die entweder ſelbſt Empfindungen, oder durch ſolche veranlaßt ſind; auch die Bilder der Phantaſie und die Träume haben in den Empfindungen ihren erſten Grund; die Urtheile

ſind

ſind aus Empfindungen gezogen, und die Schlüße beſtehn aus mit einander in Verbindung und Verhältniß geſetzten Urtheilen. Alſo die Empfindungs und Vorſtellungskraft iſt das Weſen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten derſelben ausgehen, und auf welche ſich dieſe zuletzt zurückführen laſſen. Bey ihren verſchiedenen Thätigkeiten iſt die Grundkraft der Seele an gewiße Geſetze gebunden, die ſich bey den Vorſtellungen, den Bildern der Phantaſie, den Begriffen, Urtheilen und Schlüßen im Bewußtſeyn deutlich verrathen. Sofern dieſe Geſetze, nach denen ſich die Grundkraft der Seele äußert, verſchieden ſind, legt man der Seele verſchiedene Vermögen bey, was aber bloß ſo viel heißt, daß die Kraft der Seele ſich auf mancherley Art und nach verſchiedenen Geſetzen wirkſam beweiſt. Die Senſationen ſelbſt ſind Vorſtellungen des Zuſammengeſetzten im Einfachen, eine Erklärung, deren Mangelhaftigkeit in die Augen fällt, weil jene dadurch gar nicht von allen übrigen Arten der Vorſtellungen unterſchieden werden. Eben weil die Senſationen nur das Zuſammengeſetzte darſtellen, gewähren ſie keine vollkommen deutliche Erkentniß; denn das Einfache, die abſolute Monade, können ſie nie erreichen. Aus der Natur der Senſationen entwickelt Wolf weiter die allgemeinen Begriffe von den Beſchaffenheiten der Körper. So entſpringt der Be-

griff der Ausdehnung dadurch, daß wir die Elemente und ihre Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, und ſie deßwegen als vermiſcht und continuirlich vorſtellen. Dazu komt noch die dunkle Vorſtellung, daß ein Element auf das andere wirke, und der Zuſtand des einen den Zuſtand des andern beſtimt, und daß die Theile, ungeachtet des Zuſammenhangs, dennoch auſſer einander ſind. Da die Seele ſich in jedem Momente den gegenwärtigen Zuſtand der Welt vorſtellt; ſo ſcheint dabey das Vermögen der Erinnerung unbegreiflich zu ſeyn. Wolf nahm alſo an, daß die Seele auch ein Streben nach Vorſtellungen vergangner Zuſtände habe, und daß nach einem Geſetze aus den ſinnlichen Vorſtellungen der Gegenwart Bilder der Vergangenheit entſpringen. Denn die Zuſtände jedes Elements eines Zuſammengeſetzten hangen von einander ab, und ſo hangen auch die ſpätern Senſationen von den frühern ab, oder es iſt in ihnen dunkel die Vorſtellung des vergangenen Zuſtandes enthalten. Eben ſo iſt aber auch in jeder gegenwärtigen Senſation die Vorſtellung des künftigen Zuſtandes der Welt gegeben, da dieſer wiederum von dem gegenwärtigen abhängt. Jede Senſation enthält demnach die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder ein Unendliches. Nur iſt dieſes Unendliche darin gleichſam nur der Möglichkeit nach eingewickelt, und gelangt

bloß

bloß unter gewißen Bedingungen zum Bewußtſeyn. Da auch das Gegenwärtige alles mit einander in Verknüpfung ſteht, ſo haben wir in jedem Momente eine Vorſtellung von dem ganzen Weltalle, nur nicht von allen Theilen desſelben mit gleicher Deutlichkeit. Hier hat Wolf die leibniziſche Theorie weiter verfolgt und entwickelt, aber eben dadurch auch das Ungründliche und Unhaltbare derſelben mehr hervorgehoben. Inzwiſchen verdient doch dieſe Theorie in der Conſequenz, welche er ihr gab, noch weiter hiſtoriſch erörtert zu werden. Von den Stücken der Weltidee, welche die Seele mit Klarheit percipirt, kann man ſagen, daß ſie dieſelben eigentlich anſchaue und empfinde; denn es iſt unmöglich, alle Theile der Weltidee mit gleicher Klarheit zu percipiren, weil ſich ſonſt die Seele nicht die Welt nach der jedesmaligen Lage ihres organiſchen Körpers vorſtellen würde; dies letztere bringt es mit ſich, daß die Seele nur jedesmal das klar empfindet, was von außen auf den Körper und die Empfindungsorgane Einfluß hat. Derſelbe Fall tritt ein bey den Bewegungen der innern Organe im Gehirne, und demjenigen, was durch dieſe empfunden wird. Dies wird auch klar und bildlich vorgeſtellt, obſchon die Bilder der Phantaſie ſchwächer als die Senſationen ſind, weil die innern Bewegungen eine geringere Schnellig-

keit haben. Den Veränderungen der innern Organe im Gehirne gab ſchon Wolf den Namen materieller Ideen, und er behauptete mit Recht, daß nach Verſchwindung der geiſtigen Idee bloß das beſtimte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, weil mit dem Aufhören des Eindrucks auch die wirkliche Exiſtenz der ihm entſprechenden Idee aufhört. Inzwiſchen wird doch das Gehirn inſofern verändert, daß es eine größere Leichtigkeit annimmt, dieſelbe Bewegung zu erneuern, und das iſt es eigentlich, worin das Weſen der ſogenannten materiellen Idee beſteht. Die Verletzung des Gedächtnißes erklärt W. daher aus einer Verletzung der materiellen Ideen im Gehirne, d. i. der Fertigkeiten, welche die Seele bekommen hat, dieſe Ideen zu reproduciren. So wie die materiellen Ideen von materiellen Urſachen bewirkt werden, ſo müſſen dieſe auch jene hindern und verletzen können. Wolf war hier inzwiſchen inconſequent; da er ſonſt nach dem Syſteme der präſtabilirten Harmonie den Einfluß des Körpers auf die Seele leugnete, ſo können auch körperliche Urſachen nicht die Schwächung des Gedächtnißes bewirken; jene Inconſequenz verräth ſich aber in ſeiner Pſychologie öfter. Die Erklärung der allgemeinen (abſtracten) Begriffe aus dem bloßen Empfindungs und Vorſtellungsvermögen ſchien mit Schwierigkeit verbunden zu ſeyn. Wolf half

ſich dadurch, daß er die allgemeinen Begriffe aus der Vergleichung der Empfindungen mit andern, oder mit ſolchen, die im Gedächtniße aufbehalten wurden, und der Reflexion darüber, wodurch wir das Gemeinſame jener Empfindungen erkennen, herleitete. Dieſe Deduction thut aber durchaus kein Genüge; denn die Abſtraction und die Verbindung der allgemeinen Merkmale zu einem neuen Begriffe bleiben hierbey unbegreiflich. Eben dieſe Schwierigkeit zeigt ſich auch für die Erklärung der Urtheile und des Raiſonnements aus der bloßen Empfindungs und Vorſtellungskraft. Jene ſind, wie die allgemeinen Begriffe, etwas, das nicht in der urſprünglichen Weltvorſtellung liegt; ſondern ſie ſind der Seele eignes Werk, ſtellen die Auſſenwelt gar nicht dar, und haben bloß ſubjective Realität. Um allen dieſen Schwierigkeiten auszuweichen, nahm Wolf noch ein beſonderes Vermögen an, allgemeine Begriffe zu bilden, in deßen Natur es auch gegründet iſt, daß wir uns in den allgemeinen Begriffen die Dinge anders vorſtellen, als wie ſie wirklich exiſtiren. Auf dem Vermögen der allgemeinen Begriffe beruht denn auch die Möglichkeit der Urtheile und Schlüße. Dazu kommt noch, daß Wolf die allgemeinen Begriffe ſelbſt bloß für Vorſtellungen von Individuen aufgab, weil das Allgemeine an ſich in ſeiner Reinheit nicht von uns erkannt wer-

den

den könne. Hier gieng er jedoch offenbar zu weit; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen concreten und allgemeinen Begriffen konte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen waren auch niemals Schlüße möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines beſondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn dieſe nichts als Vorſtellungen von Individuen waren; denn als ſolche hatten ſie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorſtellungsvermögen? Noch ſchwerer mußte es Wolf'en werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorſtellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorſtellung in der Seele ſich ſelbſt der präſtabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur ſich vorſtellen, ſo ſcheint damit alles Wollen aufgehoben zu ſeyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen iſt, und durch welche dieſe ein beſtändiges Streben hat, von einer Perception zur andern überzugehen. In dieſem Streben iſt auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten. Daß Wolf unter den Hypotheſen über die Harmonie zwiſchen Leib und Seele die leibnitziſche vorzog, iſt ſchon erinnert worden. Gegen die Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluße wiederholte er den Carteſiſchen Einwurf, daß wir von dieſem gar keinen Begriff

haben;

haben; indem niemand einſehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper zu wirken vermöge. Sollte der Körper phyſiſch auf die Seele wirken, ſo würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, ſobald ſie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verſchwindet mit dieſer. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, ſo entſteht eine bewegende Kraft, die ſich vorher in keiner Materie befand. Gleichwohl muß dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieſes bey der Hypotheſe des phyſiſchen Einflußes nicht der Fall iſt, ſo iſt dieſelbe verwerflich. Ferner: Die bewegende Kraft iſt keine Subſtanz; ſie kann alſo auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehn. Dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen ſetzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerſpreche. Denn die Vorſtellungen erfolgen nach dieſem Syſteme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder dieſem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem ſie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich ſey. Gegen

Wolf

den könne. Hier gieng er jedoch offenbar zu weit; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen concreten und allgemeinen Begriffen konnte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen waren auch niemals Schlüße möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines beſondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn dieſe nichts als Vorſtellungen von Individuen waren; denn als ſolche hatten ſie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorſtellungsvermögen? Noch ſchwerer mußte es Wolf'en werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorſtellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorſtellung in der Seele ſich ſelbſt der präſtabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur ſich vorſtellen, ſo ſcheint damit alles Wollen aufgehoben zu ſeyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen iſt, und durch welche dieſe ein beſtändiges Streben hat, von einer Perception zur andern überzugehen. In dieſem Streben iſt auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten. Daß Wolf unter den Hypotheſen über die Harmonie zwiſchen Leib und Seele die leibniziſche vorzog, iſt ſchon erinnert worden. Gegen die Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluße wiederholte er den Carteſiſchen Einwurf, daß wir von dieſem gar keinen Begriff

haben;

haben; indem niemand einſehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper zu wirken vermöge. Sollte der Körper phyſiſch auf die Seele wirken, ſo würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, ſobald ſie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verſchwindet mit dieſer. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, ſo entſteht eine bewegende Kraft, die ſich vorher in keiner Materie befand. Gleichwohl muß dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieſes bey der Hypotheſe des phyſiſchen Einflußes nicht der Fall iſt, ſo iſt dieſelbe verwerflich. Ferner: Die bewegende Kraft iſt keine Subſtanz; ſie kann alſo auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehn. Dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen ſetzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerſpreche. Denn die Vorſtellungen erfolgen nach dieſem Syſteme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder dieſem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem ſie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich ſey. Gegen

auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, da er hernach das Vergnügen und Misvergnügen für dunkle und verwirrte Empfindungen ausgab, und doch auch ein Vergnügen an erkanter Regelmäßigkeit von Gebäuden, an Kunſtwerken, und an deutlicher Einſicht ſtatt finden ließ, was nicht auf bloß ſinnlichen Wahrnehmungen oder verworrenen Empfindungen beruhen kann. Sehr ſcharfſinnig bemerkt Wolf, daß das Angenehme und Unangenehme auch durch die Aſſociation auf die Empfindungen übertragen wird; die Senſationen an ſich ſelbſt machen nicht immer einen angenehmen Eindruck; aber wir verbinden damit den Gedanken an die Vollkommenheit unſers Zuſtandes, indem wir die Senſation empfinden. Indeßen gab Wolf jener Bemerkung eine zu weite Ausdehnung. — Das Begehrungsvermögen wurde von Wolf in ein niederes und höheres, oder ſinnliches und vernünftiges unterſchieden. Das ſinnliche iſt eine Neigung des Gemüths zu einem Gegenſtande, die aus der Vorſtellung des Guten entſpringt, oder die Abneigung jenes von demſelben durch die Vorſtellung des Uebels oder Böſen. Wolf überſah hier, daß das Begehren zwar mit dem Vorſtellen verbunden iſt, aber nicht in dieſem allein ſeinen Grund haben kann. Auch ſeine übrigen Erklärungen der praktiſchen Anlagen und Fähigkeiten in der ſinnlichen Natur des

Men-

Menſchen ſind oft einſeitig und unbefriedigend. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde erfodert jede Handlung einen Beſtimmungsgrund; demungeachtet aber ſind die Handlungen keiner phyſiſchen, ſondern nur einer moraliſchen Nothwendigkeit unterworfen. Die Art, wie Wolf dem Determinismus auswich, war nur eine kümmerliche Ausflucht. Daß Vernunft und Sinnlichkeit mit einander in Streit gerathen, leitete er aus der Contrarietät der Vorſtellungen her, die aus dieſen beyden Quellen entſpringen. Die Sinne ſtellen etwas als gut dar, was die Vernunft als böſe verwirft; und was die Vernunft billigt, iſt oft der ſinnlichen Empfindung, dem Triebe, und der Neigung zuwider. Die Frage blieb hier nur übrig: Woher der Streit der Vorſtellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft entſtehe, da nach dem Wolfiſchen Syſteme die Vorſtellungen der Vernunft nichts weiter, als die zur Deutlichkeit erhöhten Vorſtellungen der Sinne ſind? Nach der Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie räumte auch Wolf dem Körper keinen Einfluß auf die Seele ein; denn dieſer kann niemals erkannt werden; was erkannt werden kann, iſt lediglich die Coexiſtenz der Veränderungen beyder, der Seele und des Körpers.

§. 1069.

Ich habe ſchon erinnert, daß Wolf die rationale Pſychologie nicht ſcharf von der empiriſchen unterſchied, ſondern beyde in einander verwebte, da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieſer Verwirrung zeigten ſich aber ſehr bald in allen den Sätzen, die Wolf aufſtellte, und die man zum Begriffe der rationalen Pſychologie rechnen kann. Das Bewußtſeyn erklärte er als die Unterſcheidung gleichzeitiger Perceptionen; weßen die Seele ſich bewußt iſt, das unterſcheidet ſie auch, und was ſie nicht unterſcheidet, deßen iſt ſie auch ſich nicht bewußt. Aus dieſer Erklärung des Bewußtſeyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterſcheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen ſetzt wiederum eine aufmerkſame Betrachtung der einzelnen Vorſtellungen oder der einzelnen Theile einer Vorſtellung d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft alſo und alle Thätigkeiten derſelben werden hier mit dem Bewußtſeyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtſeyns folgerte Wolf ferner, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers ſind Bewegungen, und dieſe mag man annehmen ſo mannichfaltig wie man will, ſo gewinnt man doch damit kein Unter-

terſcheiden, Vergleichen, kein Bewußtſeyn und alſo auch kein Denken. Wolf nahm ſogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte ſie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein ſolches Vermögen widerſpricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen ſeyn kann, die menſchliche Seele aber Denkkraft beſitzt, ſo folgt hieraus wiederum, daß dieſe immateriell ſey. Als immateriell iſt ſie auch nicht zuſammengeſ tzt, ſondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig iſt, ſo können dieſe nicht darin beſtehen, daß die Theile derſelben wechſeln, ſondern ſie können nur im Wechſel der Beſchaffenheiten und Modificationen beſtehn, wobey übrigens das Subject der Seele ſelbſt fortdauert. Die Seele muß eine Kraft ſeyn, oder Kraft in ſich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen und aus dieſen die Begierden entſtehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft ſeyn kann. Weil die Seele eine Kraft iſt, ſo ſtrebt ſie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige ſeyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach iſt nur Ein Subject, und kann folglich auch

nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf, aber dieſe ſind dunkel und ohne Bewußtſeyn. Aus der Grundkraft der Seele müſſen alle ihre Thätigkeiten ſich entwickeln laſſen. Wie dieſes möglich ſey, erläutert Wolf durch ein Beyſpiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen iſt; obgleich dieſes Beyſpiel nicht ganz genau paßt, da die Verſchiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenſtänden herrührt, anſtatt daß ſehr viele Wirkungen der Seele immanent ſind. Als Grundkraft der Seele ſelbſt nahm Wolf mit Leibniz die Vorſtellungskraft an, ohne ſich jedoch vollſtändig genug darüber zu erklären, wie ſie es ſey. Die Seele ſtellt ſich die Welt vor nach der Lage ihres organiſchen Körpers in derſelben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehen. Dies iſt auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorſtellungen nur dunkel ſind. Dieſe Behauptung involvirt jedoch nicht, daß die Vorſtellungen mit den Auſſendingen zuſammenſtimmen, ſondern nur, daß ſie ſich nach denſelben richten, und mit dieſen zugleich entſtehen. Die Reflexion beruht auf Vorſtellungen, die entweder ſelbſt Empfindungen, oder durch ſolche veranlaßt ſind; auch die Bilder der Phantaſie und die Träume haben in den Empfindungen ihren erſten Grund; die Urtheile

ſind

ſind aus Empfindungen gezogen, und die Schlüße beſtehn aus mit einander in Verbindung und Verhältniß geſetzten Urtheilen. Alſo die Empfindungs und Vorſtellungskraft iſt das Weſen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten derſelben ausgehen, und auf welche ſich dieſe zuletzt zurückführen laſſen. Bey ihren verſchiedenen Thätigkeiten iſt die Grundkraft der Seele an gewiße Geſetze gebunden, die ſich bey den Vorſtellungen, den Bildern der Phantaſie, den Begriffen, Urtheilen und Schlüßen im Bewußtſeyn deutlich verrathen. Sofern dieſe Geſetze, nach denen ſich die Grundkraft der Seele äußert, verſchieden ſind, legt man der Seele verſchiedene Vermögen bey, was aber bloß ſo viel heißt, daß die Kraft der Seele ſich auf mancherley Art und nach verſchiedenen Geſetzen wirkſam beweiſt. Die Senſationen ſelbſt ſind Vorſtellungen des Zuſammengeſetzten im Einfachen, eine Erklärung, deren Mangelhaftigkeit in die Augen fällt, weil jene dadurch gar nicht von allen übrigen Arten der Vorſtellungen unterſchieden werden. Eben weil die Senſationen nur das Zuſammengeſetzte darſtellen, gewähren ſie keine vollkommen deutliche Erkentniß; denn das Einfache, die abſolute Monade, können ſie nie erreichen. Aus der Natur der Senſationen entwickelt Wolf weiter die allgemeinen Begriffe von den Beſchaffenheiten der Körper. So entſpringt der Be-

griff der Ausdehnung dadurch, daß wir die Elemente und ihre Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, und ſie deßwegen als vermiſcht und continuirlich vorſtellen. Dazu komt noch die dunkle Vorſtellung, daß ein Element auf das andere wirke, und der Zuſtand des einen den Zuſtand des andern beſtimt, und daß die Theile, ungeachtet des Zuſammenhangs, dennoch auſſer einander ſind. Da die Seele ſich in jedem Momente den gegenwärtigen Zuſtand der Welt vorſtellt; ſo ſcheint dabey das Vermögen der Erinnerung unbegreiflich zu ſeyn. Wolf nahm alſo an, daß die Seele auch ein Streben nach Vorſtellungen vergangner Zuſtände habe, und daß nach einem Geſetze aus den ſinnlichen Vorſtellungen der Gegenwart Bilder der Vergangenheit entſpringen. Denn die Zuſtände jedes Elements eines Zuſammengeſetzten hangen von einander ab, und ſo hangen auch die ſpätern Senſationen von den frühern ab, oder es iſt in ihnen dunkel die Vorſtellung des vergangenen Zuſtandes enthalten. Eben ſo iſt aber auch in jeder gegenwärtigen Senſation die Vorſtellung des künftigen Zuſtandes der Welt gegeben, da dieſer wiederum von dem gegenwärtigen abhängt. Jede Senſation enthält demnach die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder ein Unendliches. Nur iſt dieſes Unendliche darin gleichſam nur der Möglichkeit nach eingewickelt, und gelangt

bloß

bloß unter gewißen Bedingungen zum Bewußtſeyn. Da auch das Gegenwärtige alles mit einander in Verknüpfung ſteht, ſo haben wir in jedem Momente eine Vorſtellung von dem ganzen Weltalle, nur nicht von allen Theilen desſelben mit gleicher Deutlichkeit. Hier hat Wolf die Leibnizische Theorie weiter verfolgt und entwickelt, aber eben dadurch auch das Ungründliche und Unhaltbare derſelben mehr hervorgehoben. Inzwiſchen verdient doch dieſe Theorie in der Conſequenz, welche er ihr gab, noch weiter hiſtoriſch erörtert zu werden. Von den Stücken der Weltidee, welche die Seele mit Klarheit percipirt, kann man ſagen, daß ſie dieſelben eigentlich anſchaue und empfinde; denn es iſt unmöglich, alle Theile der Weltidee mit gleicher Klarheit zu percipiren, weil ſich ſonſt die Seele nicht die Welt nach der jedesmaligen Lage ihres organiſchen Körpers vorſtellen würde; dies letztere bringt es mit ſich, daß die Seele nur jedesmal das klar empfindet, was von außen auf den Körper und die Empfindungsorgane Einfluß hat. Derſelbe Fall tritt ein bey den Bewegungen der innern Organe im Gehirne, und demjenigen, was durch dieſe empfunden wird. Dies wird auch klar und bildlich vorgeſtellt, obſchon die Bilder der Phantaſie ſchwächer als die Senſationen ſind, weil die innern Bewegungen eine geringere Schnellig-

keit haben. Den Veränderungen der innern Organe im Gehirne gab ſchon Wolf den Namen materieller Ideen, und er behauptete mit Recht, daß nach Verſchwindung der geiſtigen Idee bloß das beſtimte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, weil mit dem Aufhören des Eindrucks auch die wirkliche Exiſtenz der ihm entſprechenden Idee aufhört. Inzwiſchen wird doch das Gehirn inſofern verändert, daß es eine größere Leichtigkeit annimmt, dieſelbe Bewegung zu erneuern, und das iſt es eigentlich, worin das Weſen der ſogenannten materiellen Idee beſteht. Die Verletzung des Gedächtnißes erklärt W. daher aus einer Verletzung der materiellen Ideen im Gehirne, d. i. der Fertigkeiten, welche die Seele bekommen hat, dieſe Ideen zu reproduciren. So wie die materiellen Ideen von materiellen Urſachen bewirkt werden, ſo müſſen dieſe auch jene hindern und verletzen können. Wolf war hier inzwiſchen inconſequent; da er ſonſt nach dem Syſteme der präſtabilirten Harmonie den Einfluß des Körpers auf die Seele leugnete, ſo können auch körperliche Urſachen nicht die Schwächung des Gedächtnißes bewirken; jene Inconſequenz verräth ſich aber in ſeiner Pſychologie öfter. Die Erklärung der allgemeinen (abſtracten) Begriffe aus dem bloßen Empfindungs und Vorſtellungsvermögen ſchien mit Schwierigkeit verbunden zu ſeyn. Wolf half

ſich

ſich dadurch, daß er die allgemeinen Begriffe aus der Vergleichung der Empfindungen mit andern, oder mit ſolchen, die im Gedächtniße aufbehalten wurden, und der Reflexion darüber, wodurch wir das Gemeinſame jener Empfindungen erkennen, herleitete. Dieſe Deduction thut aber durchaus kein Genüge; denn die Abſtraction und die Verbindung der allgemeinen Merkmale zu einem neuen Begriffe bleiben hierbey unbegreiflich. Eben dieſe Schwierigkeit zeigt ſich auch für die Erklärung der Urtheile und des Raiſonnements aus der bloßen Empfindungs und Vorſtellungskraft. Jene ſind, wie die allgemeinen Begriffe, etwas, das nicht in der urſprünglichen Weltvorſtellung liegt; ſondern ſie ſind der Seele eignes Werk, ſtellen die Auſſenwelt gar nicht dar, und haben bloß ſubjective Realität. Um allen dieſen Schwierigkeiten auszuweichen, nahm **Wolf** noch ein beſonderes Vermögen an, allgemeine Begriffe zu bilden, in deßen Natur es auch gegründet iſt, daß wir uns in den allgemeinen Begriffen die Dinge anders vorſtellen, als wie ſie wirklich exiſtiren. Auf dem Vermögen der allgemeinen Begriffe beruht denn auch die Möglichkeit der Urtheile und Schlüße. Dazu kommt noch, daß **Wolf** die allgemeinen Begriffe ſelbſt bloß für Vorſtellungen von Individuen ausgab, weil das Allgemeine an ſich in ſeiner Reinheit nicht von uns erkannt wer-

den könne. Hier gieng er jedoch offenbar zu weit; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen concreten und allgemeinen Begriffen konte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen waren auch niemals Schlüße möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines beſondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn dieſe nichts als Vorſtellungen von Individuen waren; denn als ſolche hatten ſie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorſtellungsvermögen? Noch ſchwerer mußte es Wolf'en werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorſtellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorſtellung in der Seele ſich ſelbſt der präſtabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur ſich vorſtellen, ſo ſcheint damit alles Wollen aufgehoben zu ſeyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen iſt, und durch welche dieſe ein beſtändiges Streben hat, von einer Perception zur andern überzugehen. In dieſem Streben iſt auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten. Daß Wolf unter den Hypotheſen über die Harmonie zwiſchen Leib und Seele die leibnitziſche vorzog, iſt ſchon erinnert worden. Gegen die Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluße wiederholte er den Carteſiſchen Einwurf, daß wir von dieſem gar keinen Begriff

haben;

haben; indem niemand einſehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper zu wirken vermöge. Sollte der Körper phyſiſch auf die Seele wirken, ſo würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, ſobald ſie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verſchwindet mit dieſer. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, ſo entſteht eine bewegende Kraft, die ſich vorher in keiner Materie befand. Gleichwohl muß dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieſes bey der Hypotheſe des phyſiſchen Einflußes nicht der Fall iſt, ſo iſt dieſelbe verwerflich. Ferner: Die bewegende Kraft iſt keine Subſtanz; ſie kann alſo auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehn. Dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen ſetzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerſpreche. Denn die Vorſtellungen erfolgen nach dieſem Syſteme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder dieſem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem ſie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich ſey. Gegen

Wolf

die Leibniz Wolfiſche Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie ſtritt, daß dadurch die Freyheit aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Wolf: die Begierden und Entſchlüße ſeyen nicht präſtabilirt; es ſey hier auch keine Vorherbeſtimmung nöthig, weil ſie durch die eigne Kraft der Seele aus den Perceptionen nach den Bewegungsgeſetzen entſpringen. Die Seele gelange zu den Begierden auf dieſelbe Weiſe, wie bey dem angenommenen phyſiſchen Einfluße; ſoferne alſo die Freyheit bey dieſem ſtatt fände oder finden ſollte, fände ſie auch bey der angenommenen präſtabilirten Harmonie ſtatt. Wolf widerſprach ſich hier ſelbſt geradezu. Mit den Begierden müſſen die Bewegungen des Körpers eben ſo gut harmoniren, wie mit allen übrigen Perceptionen der Seele; das können ſie aber nicht, wenn ſie nicht gleich dieſen präſtabilirt ſind. Unſtreitig mußte alſo Wolf entweder ſeine Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie aufgeben, oder die Freyheit leugnen, und den Vorwurf ſeiner Gegner, daß ſein Syſtem zum Fatalismus führe, konte er nicht gründlich widerlegen.

S. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. VI S. 566. ff.

§. 1070.

§. 1070.

Die rationale Theologie wurde von Wolf in zwey Haupttheile geſchieden, in deren erſtem er das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes a priori, in dem andern aber eben dieſelben a poſteriori darzuthun ſuchte. Den letztern ließ er dem erſtern vorausgehen. Vor Wolf hatte man jene Beweisarten für das Daſeyn Gottes nicht getrennt, ob ſie gleich ſehr verſchieden ſind. Auch dadurch, daß W. es auf eine bündige Darſtellung der Beweiſe anlegte, hat er ſie vervollkomnert und ergänzt. Zuvörderſt die Beweisart a poſteriori iſt folgende: Wir ſelbſt exiſtiren, und müſſen alſo einen zureichenden Grund des Daſeyns haben. Dieſer könte entweder in uns, oder in einem von uns verſchiedenen Weſen enthalten ſeyn. Wäre er in uns ſelbſt, ſo müßten wir nothwendig exiſtiren, was offenbar nicht der Fall iſt. Iſt er aber in einem andern Weſen, welches ſelbſt weiter keinen zureichenden Grund zu ſeiner Exiſtenz vorausſetzt; ſo iſt dieſes Weſen nothwendig vorhanden. Bedarf aber dieſes andere Weſen eines zureichenden Grundes zu ſeinem Daſeyn, ſo kann die Progreſſion der Gründe nicht endlos ſeyn, ſondern ſie muß bey einem Weſen ſtille ſtehen, das ſeinen zureichenden Grund in ſich ſelbſt hat. Es exiſtirt alſo ein nothwendiges Weſen oder Gott. Dieſes noth-

wen-

wendige Weſen, eben weil es in ſich ſelbſt begründet iſt, kann weder entſtehn noch vergehen; denn es iſt ſo wenig, wie das Weſen aller Dinge überhaupt, der Veränderung unterworfen. Es iſt auch nicht zuſammengeſetzt; denn alles Zuſammengeſetzte läßt ſich trennen und verbinden, iſt alſo veränderlich, kann entſtehn und vergehen. Alles Zuſammengeſetzte iſt ausgedehnt; dies kann aber die Gottheit nicht ſeyn; ſie iſt folglich einfach, und eben deßwegen von der Welt, die ein zuſammengeſetztes Ausgedehntes iſt, verſchieden. Ferner das nothwendige Weſen iſt kein Element der materiellen Subſtanzen; dieſe ſind nicht ſelbſtſtändig; denn eine andere Welt erfodert auch andere Elemente; daher iſt das nothwendige Weſen auch von den Elementen der Welt verſchieden. Weil aber die Elemente der Welt nicht ſelbſtſtändig ſind, ſo müſſen ſie von einem andern Weſen hervorgebracht ſeyn. Dieſem Weſen müſſen demnach ſolche Eigenſchaften zukommen, wodurch die Exiſtenz einer Welt möglich und wirklich wird, alſo insbeſondre die Schöpfungskraft. Wird der zureichende Grund der Welt in einem ſelbſtſtändigen Weſen angetroffen, ſo iſt nicht nöthig, mehr als Eines anzunehmen, und Gott hat daher abſolute Einheit. Es folgt aber auch hieraus auf der andern Seite, daß nur Ein Univerſum vorhanden iſt. Wollte man mehrere Welten an-

annehmen, ſo würden dieſe einander entweder ähnlich oder unähnlich ſeyn. In dem erſten Falle iſt es in der einen Welt gerade ſo wie in der andern; keine unterſcheidet ſich weſentlich von der andern; und dann gebricht es an einem zureichenden Grunde, warum die eine Welt gerade hier und die andere dort iſt. Sind aber die Welten von einander verſchieden, ſo kann aus dem, was in der einen Welt iſt, kein Grund von dem angegeben werden, was in der andern Welt iſt; indem ſonſt die Welten mit einander in Verbindung ſeyn und in der That nur Eine ausmachen würden. Sind ſie aber nicht in Verbindung, ſo läßt ſich wiederum die Coexiſtenz derſelben nicht erklären. Es giebt folglich nur Eine Welt. Dieſe muß aber einen objectiven Grund ihres Daſeyns haben, d. i. einen aus der Vorſtellung von ihr als einem Objecte hergenommenen, weil ſonſt nicht einzuſehn wäre, warum ſie mehr als jede andere exiſtirte. Der Grund kann nur in dem liegen, wodurch ſie ſich von andern Welten unterſcheidet; denn was mehr Dinge mit einander gemein haben, dadurch wird nichts an einem unter ihnen beſtimt. Sofern nun Gott dieſer Welt das Daſeyn aus einem objectiven Grunde gegeben hat, hat er den Unterſchied derſelben von allen möglichen Welten deutlich ſich vorgeſtellt. Daraus fließt, daß Gott Verſtand haben müſſe, weil ein Ver-

mögen deutlicher Vorſtellungen Verſtand iſt. Gott hat aber auch die gegenwärtige Welt aus allen möglichen zum Daſeyn ſelbſtthätig ausgewählt und hervorgebracht; er hat alſo auch Willen, und iſt demnach überhaupt als ein Weſen mit Verſtand und Willen begabt ein Geiſt. Er kann aber nicht eine Weltſeele ſeyn, die ſich zur Welt verhielte, wie die menſchliche Seele zu ihrem Körper. Denn Gott erkennt alles Mögliche ſowohl an ſich, als in Verbindung gebracht. Es können ihm daher keine Sinne und keine Einbildungskraft zukommen, weil körperliche Organe nicht alles Mögliche zugleich in ſich aufnehmen und aufbewahren können; weßwegen auch kein Körper denkbar iſt, der mit Gott als ſeiner Seele vereinigt werden könte. Wäre Gott die Weltſeele, würde er auch von der Materie abhängig werden; er muß aber das freyſte und unabhängigſte Weſen ſeyn. Ferner: Gott erkennt Alles auf einmal; denn er hat die gegenwärtige Welt aus allen möglichen vorgeſtellten gewählt wegen deßen, wodurch ſie ſich von allen andern unterſcheidet, und was den Grund ihres wirklichen Daſeyns ausmacht. Sofern nun Gott Alles deutlich erkennt, muß er auch allen Unterſchied zwiſchen der gegenwärtigen und allen möglichen Welten deutlich erkennen, und ſich alſo deßen bewußt ſeyn, wodurch ſich jene von dieſen unterſcheidet; da aber

aber die möglichen Welten Alles außer Gott Erkennbare enthalten, ſo muß Gott Alles zugleich erkennen. Ein anderer Beweis für die Simultaneität in der göttlichen Erkentniß alles Möglichen und Wirklichen liegt darin, daß der gegenwärtige Weltzuſtand allemal zugleich den vergangenen und künftigen ausdrückt, und alſo Gott, indem er den gegenwärtigen Weltzuſtand erkennt, zugleich auch den vergangenen und künftigen erkennen muß. Wenn Gott Alles Mögliche und Wirkliche zugleich erkennt, ſo muß ſein Verſtand unendlich ſeyn. Eine Beſchränkung des Verſtandes kann nur ſtatt finden in Anſehung des Objects oder der Vorſtellungsart. Gott ſtellt ſich alles Mögliche vor; ſein Verſtand iſt alſo in Anſehung des Objects unbeſchränkt; er ſtellt ſich Alles deutlich und Alles zugleich vor; alſo gilt auch dieſelbe Unbeſchränktheit in Anſehung der Vorſtellungsart, und mithin iſt der göttliche Verſtand unendlich und der allervollkommenſte. Im göttlichen Verſtande müſſen Ideen ſeyn. Dieſe Ideen ſind nothwendig, und Gott kann nicht ohne ſie gedacht werden; er kann ſie auch nicht ändern; denn die göttliche Erkentniß umfaßt alles Mögliche; mithin können keine andere Ideen im göttlichen Verſtande ſeyn, weil ſonſt nicht Alles Mögliche von ihm erkannt würde; daher ſind die göttlichen Ideen auch keiner Aenderung fähig, und

ſie hängen nicht von ſeiner Willkühr ab. Hieraus folgt, daß überhaupt nur darum etwas möglich iſt, weil eine Idee des Gegenſtandes im göttlichen Verſtande exiſtirt; alle Möglichkeit hat ihren Grund in Gott, und der göttliche Verſtand iſt die einzige Quelle derſelben. Exiſtirte alſo kein Gott, ſo wäre eben damit alle innere Möglichkeit der Dinge aufgehoben. Der Verſtandeswelt ſteht die Sinnenwelt entgegen. Die erſtere iſt die Welt unter der Form, wie ſie vom Verſtande nach deutlichen Begriffen gedacht wird, alſo wie ſie in der Wirklichkeit und Wahrheit exiſtirt und ſich verhält. Demnach die Verſtandeswelt iſt das Aggregat einfacher in gewißer Ordnung coexiſtirender Subſtanzen, die nach gewißen Geſetzen ihre Verhältniße gegen einander ändern. Die Sinnenwelt iſt das Aggregat aus den einfachen Subſtanzen zuſammengeſetzter Erſcheinungen. Gott iſt Urſache alles Vorhandnen. Wäre Etwas nicht durch die Macht Gottes vorhanden, ſo müßte es entweder durch ſich ſelbſt, oder durch ein anderes Weſen, exiſtiren; im erſtern Falle wäre es ein ſelbſtſtändiges Weſen, was auſſer Gott kein Ding iſt; im andern Falle wurde es durch ein ſelbſtſtändiges Weſen hervorgebracht, was wiederum kein anderes, als Gott, ſeyn kann. Für die unbedingte Freyheit Gottes wird vom Wolf folgender Beweis geführt. Das Begehrungs-

werthe

werthe erkennen heißt Wollen, und Gott erkennt Alles von Ewigkeit. Vor Gott iſt nichts vorhanden; alſo war auch nichts, wodurch Er äußerlich hätte beſtimt werden können; er beſtimt ſich lediglich ſelbſt zum Wollen aus innern Gründen, das heißt, er iſt unbedingt frey. Gott iſt allmächtig. Denn unter allen möglichen Welten iſt die gegenwärtige die vollkommenſte. Konte Gott dieſe hervorbringen, ſo konte er auch alle übrigen hervorbringen; ſeine Allmacht begründet alſo das Daſeyn aller möglichen Welten, und in dieſen aller möglichen Dinge. Die Welt iſt aber eine Wirkung des freyen Willens Gottes. An ſich iſt es ihm gleichgültig, ob eine Welt exiſtire, oder nicht; er iſt das ſich ſelbſt genugſamſte Weſen, das keines äußern Dinges weder zu ſeiner Exiſtenz, noch zu ſeiner Erhaltung, noch zur Weisheit und Glückſeligkeit bedarf. Gott hat die Welt in's Daſeyn gerufen, weil er dies ſeinen Eigenſchaften gemäßer fand, als das Gegentheil. Der Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung konte aber kein anderer ſeyn, als ſeine Vollkommenheit zu offenbaren. Daß Gott die beſte Welt wählte, beweiſt die vollkommenſte göttliche Weisheit: der Zweck der Welt liegt nicht in dieſer; denn ſie kann nur als Mittel zum Zwecke betrachtet werden; er iſt lediglich in der Gottheit ſelbſt zu ſuchen, und auch hier iſt es nicht ein göttli-

ches Bedürfniß, was den Rath der Schöpfung beſtimte, ſondern bloß die Offenbarung der höchſten Vollkommenheit. Hiermit wird auch die Ehre Gottes offenbart; denn die Ehre Gottes beſteht in dem Inbegriffe der göttlichen Vollkommenheiten, der von den Geſchöpfen erkannt wird. Da Gott das freyſte Weſen iſt, ſo werden auch ſeine Zwecke mit der unbedingteſten Freyheit von ihm beſtimt. Gott wählt auch nur ſolche Zwecke, die ſeiner Natur und ſeinen Eigenſchaften entſprechen, als worin die Gründe zu denſelben liegen; er bedient ſich zur Erreichung dieſer Zwecke der tauglichſten Mittel, und erreicht dadurch dieſelben auf's vollkommenſte. Daher iſt Gott auch das weiſeſte Weſen. In der Körperwelt müſſen, was ſich aus dem Obigen ergiebt, Endurſachen vorhanden ſeyn. Da Gott alle Wirkungen der materiellen Dinge von Ewigkeit her gewußt hat, ſo hat er auch den Erfolg gewußt, der entſtehn würde, wenn die Dinge in dieſe oder jene Ordnung und Verbindung gebracht würden. Hat nun Gott die Dinge in dieſer Anordnung hervorzubringen beſchloſſen, ſo hat er auch die Exiſtenz derſelben um jener Folgen willen gewollt, und mithin ſind dieſe als Zwecke Gottes anzuſehen. In eben dieſen Zwecken iſt auch der von uns ſo genannte Nuzzen der Dinge und ihre Brauchbarkeit enthalten, oder was für uns Nutzen der Dinge iſt,

iſt

iſt für Gott ein Zweck derſelben. In Gott hat die Vollkommenheit der Dinge ihren Grund. Er ertheilt dieſen einen ſolchen Grad oder ein Maaß derſelben, wie es ihre Natur zuläßt und ihre Beſtimmung erfodert; alſo hat jedes Ding ſo viel Gutes, wie es nach dem Rathſchluße der höchſten Weisheit haben konte und mußte. Jedes Ding wird in das beſte Syſtem der Dinge verſetzt, wo es durch äußern Einfluß ſo viel Gutes empfängt, wie möglich iſt; denn auch jede zufällige Vollkommenheit der Dinge rührt von Gott her. Da alſo Gott jedem Dinge ſo viel Gutes zu Theile werden läßt, wie nach ſeiner höchſten Weisheit möglich iſt, ſo muß er auch das gütigſte Weſen ſeyn. Dieſe Güte Gottes kann man auch Liebe deſſelben gegen ſeine Geſchöpfe nennen, die ſich beſonders auch auf die Menſchen erſtreckt. Ohne die wirklich in der Welt vorhandnen Weſen und vornehmlich ohne die Menſchen würde Gott auch die Welt nicht haben zur Wirklichkeit bringen können. Man hebe das Daſeyn der Menſchen auf; dann würden aus der Materie entweder andere Weſen haben erſchaffen werden müſſen, oder die Menſchen wären aus einem andern Syſteme materieller Dinge in das gegenwärtige verpflanzt worden. Nimt man das erſtere an, ſo entſteht eine ganz andere Weltordnung, und doch iſt die gegenwärtige die beſte, ſo daß kei-

ne andere nach dem weiſeſten göttlichen Rathſchluße erſchaffen werden konte. Nimt man das andere an, ſo komt eine Reihe Weſen in die gegenwärtige Welt hinein, die nicht in dieſelbe gehört, was ebenfalls unzuläſſig iſt. Alſo gehört das Daſeyn der Menſchen nothwendig zum Daſeyn der beſten Welt. Dazu komt, daß die Beſchaffenheit der Welt gerade in der Art liegt, wie die Dinge mit einander verbunden ſind, und daß alſo auch die Menſchen ein weſentliches Glied in der Ordnung der Dinge, wie ſie iſt, ausmachen. Sofern Gott allein ſelbſtſtändig iſt, iſt es die Welt nicht, und da vor ihr nichts Subſtantielles exiſtirte, woraus ſie hätte geſchaffen werden können, muß Gott ſie aus Nichts hervorgebracht haben. Die göttliche Vorſehung, wodurch die Welt regiert wird, beſteht in der Verknüpfung aller Dinge als Urſachen und Wirkungen, wie dies auch die Erfahrung zeigt, daß die Erhaltung einiger Körper vom Einfluße anderer abhängt. Die Erhaltung der Welt ſelbſt aber erklärte **Wolf** zufolge der ältern Emanationstheorie für eine fortgeſetzte Schöpfung. Wollte man annehmen, ein Geſchöpf könne aus eigener Kraft ſein Daſeyn fortſetzen, ſo müßte es auch durch die Schöpfung den zureichenden Grund ſeines Daſeyns erhalten haben, und dieſer müßte in ſeinem Weſen, als dem letzten Grunde aller Beſchaffenheiten, liegen. Dadurch würde das Geſchöpf zu einem

ſelbſt-

ſelbſtſtändigen Weſen gemacht, was dem Begriffe desſelben widerſpricht. Ferner: Nur ein notgwendiges Weſen kann durch eigene Kraft exiſtiren. Es können aber keinem Dinge Attribute mitgetheilt werden, welches nicht das dazu erfoderliche Weſen hat; demnach kann kein Geſchöpf eine ſolche Kraft erlangen. Die Erhaltung der Welt kann alſo nichts anders als eine fortgeſetzte Schöpfung derſelben ſeyn. Sofern die Erhaltung der Welt auch die zu der Thätigkeit der Geſchöpfe nöthigen Kräfte angeht, heißt ſie der göttliche Concurſus, und inſofern kann man behaupten, daß Gott bey allen Handlungen der Geſchöpfe mitwirke. Dadurch erkennt Gott das Gegenwärtige und unterſcheidet es vom Vergangnen und Künftigen; indem er jedesmal weiß, wozu er concurrirt. Was aber die Erkentniß Gottes für eine Beſchaffenheit habe, da ſie keine anſchauliche ſeyn kann, und bloß auf der Mitwirkung Gottes zu den Handlungen der Geſchöpfe beruht, iſt hierdurch nicht beſtimt. Vermöge der Vorſehung und Erhaltung der Welt iſt Gott der unbedingte Herr der Geſchöpfe: ein Satz, mit welchem ſich die Freyheit der vernünftigen Weſen nicht gut vereinigen läßt. Gott iſt an keinem Orte, und dennoch allgegenwärtig. Die Allgegenwart iſt mit ſeiner Concurrenz zur Erhaltung und Wirkſamkeit der Geſchöpfe identiſch.

den könne. Hier gieng er jedoch offenbar zu weit; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen concreten und allgemeinen Begriffen konte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen waren auch niemals Schlüße möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines beſondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn dieſe nichts als Vorſtellungen von Individuen waren; denn als ſolche hatten ſie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorſtellungsvermögen? Noch ſchwerer mußte es Wolf'en werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorſtellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorſtellung in der Seele ſich ſelbſt der präſtabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur ſich vorſtellen, ſo ſcheint damit alles Wollen aufgehoben zu ſeyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen iſt, und durch welche dieſe ein beſtändiges Streben hat, von einer Perception zur andern überzugehen. In dieſem Streben iſt auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten. Daß Wolf unter den Hypotheſen über die Harmonie zwiſchen Leib und Seele die leibnitziſche vorzog, iſt ſchon erinnert worden. Gegen die Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluße wiederholte er den Carteſiſchen Einwurf, daß wir von dieſem gar keinen Begriff

haben;

haben; indem niemand einſehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper zu wirken vermöge. Sollte der Körper phyſiſch auf die Seele wirken, ſo würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, ſobald ſie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verſchwindet mit dieſer. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, ſo entſteht eine bewegende Kraft, die ſich vorher in keiner Materie befand. Gleichwohl muß dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieſes bey der Hypotheſe des phyſiſchen Einflußes nicht der Fall iſt, ſo iſt dieſelbe verwerflich. Ferner: Die bewegende Kraft iſt keine Subſtanz; ſie kann alſo auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehn. Dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen ſetzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerſpreche. Denn die Vorſtellungen erfolgen nach dieſem Syſteme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder dieſem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem ſie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich ſey. Gegen

Wolf

die Leibniz Wolfiſche Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie ſtritt, daß dadurch die Freyheit aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Wolf: die Begierden und Entſchlüße ſeyen nicht präſtabilirt; es ſey hier auch keine Vorherbeſtimmung nöthig, weil ſie durch die eigne Kraft der Seele aus den Perceptionen nach den Bewegungsgeſetzen entſpringen. Die Seele gelange zu den Begierden auf dieſelbe Weiſe, wie bey dem angenommenen phyſiſchen Einfluße; ſoferne alſo die Freyheit bey dieſem ſtatt fände oder finden ſollte, fände ſie auch bey der angenommenen präſtabilirten Harmonie ſtatt. Wolf widerſprach ſich hier ſelbſt geradezu. Mit den Begierden müſſen die Bewegungen des Körpers eben ſo gut harmoniren, wie mit allen übrigen Perceptionen der Seele; das können ſie aber nicht, wenn ſie nicht gleich dieſen präſtabilirt ſind. Unſtreitig mußte alſo Wolf entweder ſeine Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie aufgeben, oder die Freyheit leugnen, und den Vorwurf ſeiner Gegner, daß ſein Syſtem zum Fatalismus führe, konte er nicht gründlich widerlegen.

S. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. VI S. 566. ff.

§. 1070.

Die rationale Theologie wurde von Wolf in zwey Haupttheile geſchieden, in deren erſtem er das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes a priori, in dem andern aber eben dieſelben a poſteriori darzuthun ſuchte. Den letztern ließ er dem erſtern vorausgehen. Vor Wolf hatte man jene Beweisarten für das Daſeyn Gottes nicht getrennt, ob ſie gleich ſehr verſchieden ſind. Auch dadurch, daß W. es auf eine bündige Darſtellung der Beweiſe anlegte, hat er ſie vervollkomnert und ergänzt. Zuvörderſt die Beweisart a poſteriori iſt folgende: Wir ſelbſt exiſtiren, und müſſen alſo einen zureichenden Grund des Daſeyns haben. Dieſer könte entweder in uns, oder in einem von uns verſchiedenen Weſen enthalten ſeyn. Wäre er in uns ſelbſt, ſo müßten wir nothwendig exiſtiren, was offenbar nicht der Fall iſt. Iſt er aber in einem andern Weſen, welches ſelbſt weiter keinen zureichenden Grund zu ſeiner Exiſtenz vorausſetzt; ſo iſt dieſes Weſen nothwendig vorhanden. Bedarf aber dieſes andere Weſen eines zureichenden Grundes zu ſeinem Daſeyn, ſo kann die Progreſſion der Gründe nicht endlos ſeyn, ſondern ſie muß bey einem Weſen ſtille ſtehen, das ſeinen zureichenden Grund in ſich ſelbſt hat. Es exiſtirt alſo ein nothwendiges Weſen oder Gott. Dieſes nothwen-

wendige Weſen, eben weil es in ſich ſelbſt begründet iſt, kann weder entſtehn noch vergehen; denn es iſt ſo wenig, wie das Weſen aller Dinge überhaupt, der Veränderung unterworfen. Es iſt auch nicht zuſammengeſetzt; denn alles Zuſammengeſetzte läßt ſich trennen und verbinden, iſt alſo veränderlich, kann entſtehn und vergehen. Alles Zuſammengeſetzte iſt ausgedehnt; dies kann aber die Gottheit nicht ſeyn; ſie iſt folglich einfach, und eben deßwegen von der Welt, die ein zuſammengeſetztes Ausgedehntes iſt, verſchieden. Ferner das nothwendige Weſen iſt kein Element der materiellen Subſtanzen; dieſe ſind nicht ſelbſtſtändig; denn eine andere Welt erfodert auch andere Elemente; daher iſt das nothwendige Weſen auch von den Elementen der Welt verſchieden. Weil aber die Elemente der Welt nicht ſelbſtſtändig ſind, ſo müſſen ſie von einem andern Weſen hervorgebracht ſeyn. Dieſem Weſen müſſen demnach ſolche Eigenſchaften zukommen, wodurch die Exiſtenz einer Welt möglich und wirklich wird, alſo insbeſondre die Schöpfungskraft. Wird der zureichende Grund der Welt in einem ſelbſtſtändigen Weſen angetroffen, ſo iſt nicht nöthig, mehr als Eines anzunehmen, und Gott hat daher abſolute Einheit. Es folgt aber auch hieraus auf der andern Seite, daß nur Ein Univerſum vorhanden iſt. Wollte man mehrere Welten an-

annehmen, ſo würden dieſe einander entweder ähnlich oder unähnlich ſeyn. In dem erſten Falle iſt es in der einen Welt gerade ſo wie in der andern; keine unterſcheidet ſich weſentlich von der andern; und dann gebricht es an einem zureichenden Grunde, warum die eine Welt gerade hier und die andere dort iſt. Sind aber die Welten von einander verſchieden, ſo kann aus dem, was in der einen Welt iſt, kein Grund von dem angegeben werden, was in der andern Welt iſt; indem ſonſt die Welten mit einander in Verbindung ſeyn und in der That nur Eine ausmachen würden. Sind ſie aber nicht in Verbindung, ſo läßt ſich wiederum die Coexiſtenz derſelben nicht erklären. Es giebt folglich nur Eine Welt. Dieſe muß aber einen objectiven Grund ihres Daſeyns haben, d. i. einen aus der Vorſtellung von ihr als einem Objecte hergenommenen, weil ſonſt nicht einzuſehn wäre, warum ſie mehr als jede andere exiſtirte. Der Grund kann nur in dem liegen, wodurch ſie ſich von andern Welten unterſcheidet; denn was mehr Dinge mit einander gemein haben, dadurch wird nichts an einem unter ihnen beſtimt. Sofern nun Gott dieſer Welt das Daſeyn aus einem objectiven Grunde gegeben hat, hat er den Unterſchied derſelben von allen möglichen Welten deutlich ſich vorgeſtellt. Daraus fließt, daß Gott Verſtand haben müſſe, weil ein Ver-

mögen deutlicher Vorſtellungen Verſtand iſt. Gott hat aber auch die gegenwärtige Welt aus allen möglichen zum Daſeyn ſelbſtthätig ausgewählt und hervorgebracht; er hat alſo auch Willen, und iſt demnach überhaupt als ein Weſen mit Verſtand und Willen begabt ein Geiſt. Er kann aber nicht eine Weltſeele ſeyn, die ſich zur Welt verhielte, wie die menſchliche Seele zu ihrem Körper. Denn Gott erkennt alles Mögliche ſowohl an ſich, als in Verbindung gebracht. Es können ihm daher keine Sinne und keine Einbildungskraft zukommen, weil körperliche Organe nicht alles Mögliche zugleich in ſich aufnehmen und aufbewahren können; weßwegen auch kein Körper denkbar iſt, der mit Gott als ſeiner Seele vereinigt werden könte. Wäre Gott die Weltſeele, würde er auch von der Materie abhängig werden; er muß aber das freyſte und unabhängigſte Weſen ſeyn. Ferner: Gott erkennt Alles auf einmal; denn er hat die gegenwärtige Welt aus allen möglichen vorgeſtellten gewählt wegen deßen, wodurch ſie ſich von allen andern unterſcheidet, und was den Grund ihres wirklichen Daſeyns ausmacht. Sofern nun Gott Alles deutlich erkennt, muß er auch allen Unterſchied zwiſchen der gegenwärtigen und allen möglichen Welten deutlich erkennen, und ſich alſo deßen bewußt ſeyn, wodurch ſich jene von dieſen unterſcheidet; da

aber

aber die möglichen Welten Alles außer Gott Erkennbare enthalten, ſo muß Gott Alles zugleich erkennen. Ein anderer Beweis für die Simultaneität in der göttlichen Erkentniß alles Möglichen und Wirklichen liegt darin, daß der gegenwärtige Weltzuſtand allemal zugleich den vergangenen und künftigen ausdrückt, und alſo Gott, indem er den gegenwärtigen Weltzuſtand erkennt, zugleich auch den vergangenen und künftigen erkennen muß. Wenn Gott Alles Mögliche und Wirkliche zugleich erkennt, ſo muß ſein Verſtand unendlich ſeyn. Eine Beſchränkung des Verſtandes kann nur ſtatt finden in Anſehung des Objects oder der Vorſtellungsart. Gott ſtellt ſich alles Mögliche vor; ſein Verſtand iſt alſo in Anſehung des Objects unbeſchränkt; er ſtellt ſich Alles deutlich und Alles zugleich vor; alſo gilt auch dieſelbe Unbeſchränktheit in Anſehung der Vorſtellungsart, und mithin iſt der göttliche Verſtand unendlich und der allervollkommenſte. Im göttlichen Verſtande müſſen Ideen ſeyn. Dieſe Ideen ſind nothwendig, und Gott kann nicht ohne ſie gedacht werden; er kann ſie auch nicht ändern; denn die göttliche Erkentniß umfaßt alles Mögliche; mithin können keine andere Ideen im göttlichen Verſtande ſeyn, weil ſonſt nicht Alles Mögliche von ihm erkannt würde; daher ſind die göttlichen Ideen auch keiner Aenderung fähig, und

§. 1069.

Ich habe ſchon erinnert, daß Wolf die rationale Pſychologie nicht ſcharf von der empiriſchen unterſchied, ſondern beyde in einander verwebte, da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieſer Verwirrung zeigten ſich aber ſehr bald in allen den Sätzen, die Wolf aufſtellte, und die man zum Begriffe der rationalen Pſychologie rechnen kann. Das Bewußtſeyn erklärte er als die Unterſcheidung gleichzeitiger Perceptionen; weßen die Seele ſich bewußt iſt, das unterſcheidet ſie auch, und was ſie nicht unterſcheidet, deßen iſt ſie auch ſich nicht bewußt. Aus dieſer Erklärung des Bewußtſeyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterſcheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen ſetzt wiederum eine aufmerkſame Betrachtung der einzelnen Vorſtellungen oder der einzelnen Theile einer Vorſtellung d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft alſo und alle Thätigkeiten derſelben werden hier mit dem Bewußtſeyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtſeyns folgerte Wolf ferner, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers ſind Bewegungen, und dieſe mag man annehmen ſo mannichfaltig wie man will, ſo gewinnt man doch damit kein Unter-

terſcheiden, Vergleichen, kein Bewußtſeyn und alſo auch kein Denken. Wolf nahm ſogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte ſie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein ſolches Vermögen widerſpricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen ſeyn kann, die menſchliche Seele aber Denkkraft beſitzt, ſo folgt hieraus wiederum, daß dieſe immateriell ſey. Als immateriell iſt ſie auch nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig iſt, ſo können dieſe nicht darin beſtehen, daß die Theile derſelben wechſeln, ſondern ſie können nur im Wechſel der Beſchaffenheiten und Modificationen beſtehn, wobey übrigens das Subject der Seele ſelbſt fortdauert. Die Seele muß eine Kraft ſeyn, oder Kraft in ſich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen und aus dieſen die Begierden entſtehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft ſeyn kann. Weil die Seele eine Kraft iſt, ſo ſtrebt ſie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige ſeyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach iſt nur Ein Subject, und kann folglich auch

 nur

nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf, aber dieſe ſind dunkel und ohne Bewußtſeyn. Aus der Grundkraft der Seele müſſen alle ihre Thätigkeiten ſich entwickeln laſſen. Wie dieſes möglich ſey, erläutert Wolf durch ein Beyſpiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen iſt; obgleich dieſes Beyſpiel nicht ganz genau paßt, da die Verſchiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenſtänden herrührt, anſtatt daß ſehr viele Wirkungen der Seele immanent ſind. Als Grundkraft der Seele ſelbſt nahm Wolf mit Leibniz die Vorſtellungskraft an, ohne ſich jedoch vollſtändig genug darüber zu erklären, wie ſie es ſey. Die Seele ſtellt ſich die Welt vor nach der Lage ihres organiſchen Körpers in derſelben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehen. Dies iſt auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorſtellungen nur dunkel ſind. Dieſe Behauptung involvirt jedoch nicht, daß die Vorſtellungen mit den Auſſendingen zuſammenſtimmen, ſondern nur, daß ſie ſich nach denſelben richten, und mit dieſen zugleich entſtehen. Die Reflexion beruht auf Vorſtellungen, die entweder ſelbſt Empfindungen, oder durch ſolche veranlaßt ſind; auch die Bilder der Phantaſie und die Träume haben in den Empfindungen ihren erſten Grund; die Urtheile

ſind

ſind aus Empfindungen gezogen, und die Schlüße beſtehn aus mit einander in Verbindung und Verhältniß geſetzten Urtheilen. Alſo die Empfindungs und Vorſtellungskraft iſt das Weſen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten derſelben ausgehen, und auf welche ſich dieſe zuletzt zurückführen laſſen. Bey ihren verſchiedenen Thätigkeiten iſt die Grundkraft der Seele an gewiße Geſetze gebunden, die ſich bey den Vorſtellungen, den Bildern der Phantaſie, den Begriffen, Urtheilen und Schlüßen im Bewußtſeyn deutlich verrathen. Sofern dieſe Geſetze, nach denen ſich die Grundkraft der Seele äußert, verſchieden ſind, legt man der Seele verſchiedene Vermögen bey, was aber bloß ſo viel heißt, daß die Kraft der Seele ſich auf mancherley Art und nach verſchiedenen Geſetzen wirkſam beweiſt. Die Senſationen ſelbſt ſind Vorſtellungen des Zuſammengeſetzten im Einfachen, eine Erklärung, deren Mangelhaftigkeit in die Augen fällt, weil jene dadurch gar nicht von allen übrigen Arten der Vorſtellungen unterſchieden werden. Eben weil die Senſationen nur das Zuſammengeſetzte darſtellen, gewähren ſie keine vollkommen deutliche Erkentniß; denn das Einfache, die abſolute Monade, können ſie nie erreichen. Aus der Natur der Senſationen entwickelt Wolf weiter die allgemeinen Begriffe von den Beſchaffenheiten der Körper. So entſpringt der Be-

griff der Ausdehnung dadurch, daß wir die Elemente und ihre Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, und ſie deßwegen als vermiſcht und continuirlich vorſtellen. Dazu komt noch die dunkle Vorſtellung, daß ein Element auf das andere wirke, und der Zuſtand des einen den Zuſtand des andern beſtimt, und daß die Theile, ungeachtet des Zuſammenhangs, dennoch auſſer einander ſind. Da die Seele ſich in jedem Momente den gegenwärtigen Zuſtand der Welt vorſtellt; ſo ſcheint dabey das Vermögen der Erinnerung unbegreiflich zu ſeyn. Wolf nahm alſo an, daß die Seele auch ein Streben nach Vorſtellungen vergangner Zuſtände habe, und daß nach einem Geſetze aus den ſinnlichen Vorſtellungen der Gegenwart Bilder der Vergangenheit entſpringen. Denn die Zuſtände jedes Elements eines Zuſammengeſetzten hangen von einander ab, und ſo hangen auch die ſpätern Senſationen von den frühern ab, oder es iſt in ihnen dunkel die Vorſtellung des vergangenen Zuſtandes enthalten. Eben ſo iſt aber auch in jeder gegenwärtigen Senſation die Vorſtellung des künftigen Zuſtandes der Welt gegeben, da dieſer wiederum von dem gegenwärtigen abhängt. Jede Senſation enthält demnach die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder ein Unendliches. Nur iſt dieſes Unendliche darin gleichſam nur der Möglichkeit nach eingewickelt, und gelangt

bloß

bloß unter gewißen Bedingungen zum Bewußtſeyn. Da auch das Gegenwärtige alles mit einander in Verknüpfung ſteht, ſo haben wir in jedem Momente eine Vorſtellung von dem ganzen Weltalle, nur nicht von allen Theilen desſelben mit gleicher Deutlichkeit. Hier hat Wolf die leibnizische Theorie weiter verfolgt und entwickelt, aber eben dadurch auch das Ungründliche und Unhaltbare derſelben mehr hervorgehoben. Inzwiſchen verdient doch dieſe Theorie in der Conſequenz, welche er ihr gab, noch weiter hiſtoriſch erörtert zu werden. Von den Stücken der Weltidee, welche die Seele mit Klarheit percipirt, kann man ſagen, daß ſie dieſelben eigentlich anſchaue und empfinde; denn es iſt unmöglich, alle Theile der Weltidee mit gleicher Klarheit zu percipiren, weil ſich ſonſt die Seele nicht die Welt nach der jedesmaligen Lage ihres organiſchen Körpers vorſtellen würde; dies letztere bringt es mit ſich, daß die Seele nur jedesmal das klar empfindet, was von außen auf den Körper und die Empfindungsorgane Einfluß hat. Derſelbe Fall tritt ein bey den Bewegungen der innern Organe im Gehirne, und demjenigen, was durch dieſe empfunden wird. Dies wird auch klar und bildlich vorgeſtellt, obſchon die Bilder der Phantaſie ſchwächer als die Senſationen ſind, weil die innern Bewegungen eine geringere Schnellig-

keit haben. Den Veränderungen der innern Organe im Gehirne gab ſchon Wolf den Namen materieller Ideen, und er behauptete mit Recht, daß nach Verſchwindung der geiſtigen Idee bloß das beſtimte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, weil mit dem Aufhören des Eindrucks auch die wirkliche Exiſtenz der ihm entſprechenden Idee aufhört. Inzwiſchen wird doch das Gehirn inſofern verändert, daß es eine größere Leichtigkeit annimmt, dieſelbe Bewegung zu erneuern, und das iſt es eigentlich, worin das Weſen der ſogenannten materiellen Idee beſteht. Die Verletzung des Gedächtnißes erklärt W. daher aus einer Verletzung der materiellen Ideen im Gehirne, d. i. der Fertigkeiten, welche die Seele bekommen hat, dieſe Ideen zu reproduciren. So wie die materiellen Ideen von materiellen Urſachen bewirkt werden, ſo müſſen dieſe auch jene hindern und verletzen können. Wolf war hier inzwiſchen inconſequent; da er ſonſt nach dem Syſteme der präſtabilirten Harmonie den Einfluß des Körpers auf die Seele leugnete, ſo können auch körperliche Urſachen nicht die Schwächung des Gedächtnißes bewirken; jene Inconſequenz verräth ſich aber in ſeiner Pſychologie öfter. Die Erklärung der allgemeinen (abſtracten) Begriffe aus dem bloßen Empfindungs und Vorſtellungsvermögen ſchien mit Schwierigkeit verbunden zu ſeyn. Wolf half

ſich

ſich dadurch, daß er die allgemeinen Begriffe aus der Vergleichung der Empfindungen mit andern, oder mit ſolchen, die im Gedächtniße aufbehalten wurden, und der Reflexion darüber, wodurch wir das Gemeinſame jener Empfindungen erkennen, herleitete. Dieſe Deduction thut aber durchaus kein Genüge; denn die Abſtraction und die Verbindung der allgemeinen Merkmale zu einem neuen Begriffe bleiben hierbey unbegreiflich. Eben dieſe Schwierigkeit zeigt ſich auch für die Erklärung der Urtheile und des Raiſonnements aus der bloßen Empfindungs und Vorſtellungskraft. Jene ſind, wie die allgemeinen Begriffe, etwas, das nicht in der urſprünglichen Weltvorſtellung liegt; ſondern ſie ſind der Seele eignes Werk, ſtellen die Auſſenwelt gar nicht dar, und haben bloß ſubjective Realität. Um allen dieſen Schwierigkeiten auszuweichen, nahm Wolf noch ein beſonderes Vermögen an, allgemeine Begriffe zu bilden, in deßen Natur es auch gegründet iſt, daß wir uns in den allgemeinen Begriffen die Dinge anders vorſtellen, als wie ſie wirklich exiſtiren. Auf dem Vermögen der allgemeinen Begriffe beruht denn auch die Möglichkeit der Urtheile und Schlüße. Dazu kommt noch, daß Wolf die allgemeinen Begriffe ſelbſt bloß für Vorſtellungen von Individuen aufgab, weil das Allgemeine an ſich in ſeiner Reinheit nicht von uns erkannt werden

mögen, die deutlichen Begriffe in andere einfachere aufzulöſen; aber auch das Talent, die Erkentniß zu allgemeinern Bedingungen zu verfolgen muß unter dieſen Begriff gebracht werden; denn beydes iſt dem Tiefſinne eigen. Der **Witz** iſt eine Leichtigkeit, die Aehnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Er erfodert eine lebhafte Einbildungskraft und ein gutes Gedächtniß, theils um die Gegenſtände klar vorzuſtellen, theils um ſich an die Aehnlichkeit abweſender Gegenſtände zu erinnern. Vorzüglich bewies **Wolf**, daß alle unſre Erkentniße, ſofern ſie nicht durch Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie unterbrochen werden, durch Schlüße an einander hangen. Was wir ferner aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüße herleiten, iſt gewiß, und ſo ſind die Schlüße ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden. Da ein allgemeiner Zuſammenhang der Wahrheiten mittelſt der Schlüße ſtatt findet, ſo muß es auch ein Vermögen geben, denſelben einzuſehen, und dieſes iſt die **Vernunft**. Der Vernunft ſteht die Erfahrung entgegen, durch welche jener Zuſammenhang nicht erkannt werden kann, außer daß die Erwartung ähnlicher Fälle etwas den Wirkungen der Vernunft gleich kommendes iſt. Wie beym Verſtande, ſo unterſchied auch **Wolf** bey der Vernunft eine reine und unreine Vernunft. Jene iſt diejenige, wenn in Schlüßen bloß Sätze und

De-

Definitionen a priori gebraucht werden; dieſe hingegen diejenige, wenn den Sätzen, aus welchen und durch welche geſchloſſen wird, Erfahrungsmerkmale beygemiſcht ſind. Hierauf ſucht Wolf noch genauer die Begriffe von Meynung, Irrthum, Glauben und Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen.

§. 1068.

Fortſetzung: Das Vergnügen erklärte Wolf als die anſchaulich erkannte Vollkommenheit, dieſe möchte nun eine wirkliche oder eine ſcheinbare ſeyn. So gewährt uns ein treffendes Portrait, ein den Regeln der Baukunſt entſprechendes Gebäude, eine mannichfaltig zuſammengeſetzte und doch zweckmäßige Maſchine Vergnügen, weil wir hier eine gewiße Vollkommenheit wahrnehmen. Eben hierin liegt der Grund, warum wir an der Entdeckung der Wahrheit und an deutlicher Erkentniß Vergnügen finden; denn hier zeigt ſich der Verſtand in einer größern Vollkommenheit. Die Theorie der Empfindungen war inzwiſchen zu Wolf's Zeit noch zu wenig im Einzelnen aufgeklärt, als daß er hier hätte völlig richtige und befriedigende allgemeine Reſultate geben können. Er gerieth daher

auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, da er hernach das Vergnügen und Misvergnügen für dunkle und verwirrte Empfindungen ausgab, und doch auch ein Vergnügen an erkanter Regelmäßigkeit von Gebäuden, an Kunſtwerken, und an deutlicher Einſicht ſtatt finden ließ, was nicht auf bloß ſinnlichen Wahrnehmungen oder verworrenen Empfindungen beruhen kann. Sehr ſcharfſinnig bemerkt Wolf, daß das Angenehme und Unangenehme auch durch die Aſſociation auf die Empfindungen übertragen wird; die Senſationen an ſich ſelbſt machen nicht immer einen angenehmen Eindruck; aber wir verbinden damit den Gedanken an die Vollkommenheit unſers Zuſtandes, indem wir die Senſation empfinden. Indeßen gab Wolf jener Bemerkung eine zu weite Ausdehnung. — Das Begehrungsvermögen wurde von Wolf in ein niederes und höheres, oder ſinnliches und vernünftiges unterſchieden. Das ſinnliche iſt eine Neigung des Gemüths zu einem Gegenſtande, die aus der Vorſtellung des Guten entſpringt, oder die Abneigung jenes von demſelben durch die Vorſtellung des Uebels oder Böſen. Wolf überſah hier, daß das Begehren zwar mit dem Vorſtellen verbunden iſt, aber nicht in dieſem allein ſeinen Grund haben kann. Auch ſeine übrigen Erklärungen der praktiſchen Anlagen und Fähigkeiten in der ſinnlichen Natur des

Men-

Menſchen ſind oft einſeitig und unbefriedigend. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde erfodert jede Handlung einen Beſtimmungsgrund; demungeachtet aber ſind die Handlungen keiner phyſiſchen, ſondern nur einer moraliſchen Nothwendigkeit unterworfen. Die Art, wie Wolf dem Determinismus auswich, war nur eine kümmerliche Ausflucht. Daß Vernunft und Sinnlichkeit mit einander in Streit gerathen, leitete er aus der Contrarietät der Vorſtellungen her, die aus dieſen beyden Quellen entſpringen. Die Sinne ſtellen etwas als gut dar, was die Vernunft als böſe verwirft; und was die Vernunft billigt, iſt oft der ſinnlichen Empfindung, dem Triebe, und der Neigung zuwider. Die Frage blieb hier nur übrig: Woher der Streit der Vorſtellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft entſtehe, da nach dem Wolfiſchen Syſteme die Vorſtellungen der Vernunft nichts weiter, als die zur Deutlichkeit erhöhten Vorſtellungen der Sinne ſind? Nach der Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie räumte auch Wolf dem Körper keinen Einfluß auf die Seele ein; denn dieſer kann niemals erkannt werden; was erkannt werden kann, iſt lediglich die Coexiſtenz der Veränderungen beyder, der Seele und des Körpers.

§. 1069.

Ich habe ſchon erinnert, daß Wolf die rationale Pſychologie nicht ſcharf von der empiriſchen unterſchied, ſondern beyde in einander verwebte, da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieſer Verwirrung zeigten ſich aber ſehr bald in allen den Sätzen, die Wolf aufſtellte, und die man zum Begriffe der rationalen Pſychologie rechnen kann. Das Bewußtſeyn erklärte er als die Unterſcheidung gleichzeitiger Perceptionen; weßen die Seele ſich bewußt iſt, das unterſcheidet ſie auch, und was ſie nicht unterſcheidet, deßen iſt ſie auch ſich nicht bewußt. Aus dieſer Erklärung des Bewußtſeyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterſcheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen ſetzt wiederum eine aufmerkſame Betrachtung der einzelnen Vorſtellungen oder der einzelnen Theile einer Vorſtellung d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft alſo und alle Thätigkeiten derſelben werden hier mit dem Bewußtſeyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtſeyns folgerte Wolf ferner, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers ſind Bewegungen, und dieſe mag man annehmen ſo mannichfaltig wie man will, ſo gewinnt man doch damit kein Un-

ter-

terſcheiden, Vergleichen, kein Bewußtſeyn und alſo auch kein Denken. Wolf nahm ſogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte ſie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein ſolches Vermögen widerſpricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen ſeyn kann, die menſchliche Seele aber Denkkraft beſitzt, ſo folgt hieraus wiederum, daß dieſe immateriell ſey. Als immateriell iſt ſie auch nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig iſt, ſo können dieſe nicht darin beſtehen, daß die Theile derſelben wechſeln, ſondern ſie können nur im Wechſel der Beſchaffenheiten und Modificationen beſtehn, wobey übrigens das Subject der Seele ſelbſt fortdauert. Die Seele muß eine Kraft ſeyn, oder Kraft in ſich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen und aus dieſen die Begierden entſtehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft ſeyn kann. Weil die Seele eine Kraft iſt, ſo ſtrebt ſie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige ſeyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach iſt nur Ein Subject, und kann folglich auch

nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf, aber dieſe ſind dunkel und ohne Bewußtſeyn. Aus der Grundkraft der Seele müſſen alle ihre Thätigkeiten ſich entwickeln laſſen. Wie dieſes möglich ſey, erläutert Wolf durch ein Beyſpiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen iſt; obgleich dieſes Beyſpiel nicht ganz genau paßt, da die Verſchiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenſtänden herrührt, anſtatt daß ſehr viele Wirkungen der Seele immanent ſind. Als Grundkraft der Seele ſelbſt nahm Wolf mit Leibniz die Vorſtellungskraft an, ohne ſich jedoch vollſtändig genug darüber zu erklären, wie ſie es ſey. Die Seele ſtellt ſich die Welt vor nach der Lage ihres organiſchen Körpers in derſelben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehen. Dies iſt auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorſtellungen nur dunkel ſind. Dieſe Behauptung involvirt jedoch nicht, daß die Vorſtellungen mit den Auſſendingen zuſammenſtimmen, ſondern nur, daß ſie ſich nach denſelben richten, und mit dieſen zugleich entſtehen. Die Reflexion beruht auf Vorſtellungen, die entweder ſelbſt Empfindungen, oder durch ſolche veranlaßt ſind; auch die Bilder der Phantaſie und die Träume haben in den Empfindungen ihren erſten Grund; die Urtheile

ſind

ſind aus Empfindungen gezogen, und die Schlüße beſtehn aus mit einander in Verbindung und Verhältniß geſetzten Urtheilen. Alſo die Empfindungs und Vorſtellungskraft iſt das Weſen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten derſelben ausgehen, und auf welche ſich dieſe zuletzt zurückführen laſſen. Bey ihren verſchiedenen Thätigkeiten iſt die Grundkraft der Seele an gewiße Geſetze gebunden, die ſich bey den Vorſtellungen, den Bildern der Phantaſie, den Begriffen, Urtheilen und Schlüßen im Bewußtſeyn deutlich verrathen. Sofern dieſe Geſetze, nach denen ſich die Grundkraft der Seele äußert, verſchieden ſind, legt man der Seele verſchiedene Vermögen bey, was aber bloß ſo viel heißt, daß die Kraft der Seele ſich auf mancherley Art und nach verſchiedenen Geſetzen wirkſam beweiſt. Die Senſationen ſelbſt ſind Vorſtellungen des Zuſammengeſetzten im Einfachen, eine Erklärung, deren Mangelhaftigkeit in die Augen fällt, weil jene dadurch gar nicht von allen übrigen Arten der Vorſtellungen unterſchieden werden. Eben weil die Senſationen nur das Zuſammengeſetzte darſtellen, gewähren ſie keine vollkommen deutliche Erkentniß; denn das Einfache, die abſolute Monade, können ſie nie erreichen. Aus der Natur der Senſationen entwickelt Wolf weiter die allgemeinen Begriffe von den Beſchaffenheiten der Körper. So entſpringt der Be-

griff der Ausdehnung dadurch, daß wir die Elemente und ihre Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, und ſie deßwegen als vermiſcht und continuirlich vorſtellen. Dazu komt noch die dunkle Vorſtellung, daß ein Element auf das andere wirke, und der Zuſtand des einen den Zuſtand des andern beſtimt, und daß die Theile, ungeachtet des Zuſammenhangs, dennoch auſſer einander ſind. Da die Seele ſich in jedem Momente den gegenwärtigen Zuſtand der Welt vorſtellt; ſo ſcheint dabey das Vermögen der Erinnerung unbegreiflich zu ſeyn. Wolf nahm alſo an, daß die Seele auch ein Streben nach Vorſtellungen vergangner Zuſtände habe, und daß nach einem Geſetze aus den ſinnlichen Vorſtellungen der Gegenwart Bilder der Vergangenheit entſpringen. Denn die Zuſtände jedes Elements eines Zuſammengeſetzten hangen von einander ab, und ſo hangen auch die ſpätern Senſationen von den frühern ab, oder es iſt in ihnen dunkel die Vorſtellung des vergangenen Zuſtandes enthalten. Eben ſo iſt aber auch in jeder gegenwärtigen Senſation die Vorſtellung des künftigen Zuſtandes der Welt gegeben, da dieſer wiederum von dem gegenwärtigen abhängt. Jede Senſation enthält demnach die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder ein Unendliches. Nur iſt dieſes Unendliche darin gleichſam nur der Möglichkeit nach eingewickelt, und gelangt

bloß

bloß unter gewißen Bedingungen zum Bewußtſeyn. Da auch das Gegenwärtige alles mit einander in Verknüpfung ſteht, ſo haben wir in jedem Momente eine Vorſtellung von dem ganzen Weltalle, nur nicht von allen Theilen desſelben mit gleicher Deutlichkeit. Hier hat **Wolf** die Leibnizische Theorie weiter verfolgt und entwickelt, aber eben dadurch auch das Ungründliche und Unhaltbare derſelben mehr hervorgehoben. Inzwiſchen verdient doch dieſe Theorie in der Conſequenz, welche er ihr gab, noch weiter hiſtoriſch erörtert zu werden. Von den Stücken der Weltidee, welche die Seele mit Klarheit percipirt, kann man ſagen, daß ſie dieſelben eigentlich anſchaue und empfinde; denn es iſt unmöglich, alle Theile der Weltidee mit gleicher Klarheit zu percipiren, weil ſich ſonſt die Seele nicht die Welt nach der jedesmaligen Lage ihres organiſchen Körpers vorſtellen würde; dies letztere bringt es mit ſich, daß die Seele nur jedesmal das klar empfindet, was von außen auf den Körper und die Empfindungsorgane Einfluß hat. Derſelbe Fall tritt ein bey den Bewegungen der innern Organe im Gehirne, und demjenigen, was durch dieſe empfunden wird. Dies wird auch klar und bildlich vorgeſtellt, obſchon die Bilder der Phantaſie ſchwächer als die Senſationen ſind, weil die innern Bewegungen eine geringere Schnellig-

 keit

keit haben. Den Veränderungen der innern Organe im Gehirne gab ſchon Wolf den Namen materieller Ideen, und er behauptete mit Recht, daß nach Verſchwindung der geiſtigen Idee bloß das beſtimte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, weil mit dem Aufhören des Eindrucks auch die wirkliche Exiſtenz der ihm entſprechenden Idee aufhört. Inzwiſchen wird doch das Gehirn inſofern verändert, daß es eine größere Leichtigkeit annimmt, dieſelbe Bewegung zu erneuern, und das iſt es eigentlich, worin das Weſen der ſogenannten materiellen Idee beſteht. Die Verletzung des Gedächtnißes erklärt W. daher aus einer Verletzung der materiellen Ideen im Gehirne, d. i. der Fertigkeiten, welche die Seele bekommen hat, dieſe Ideen zu reproduciren. So wie die materiellen Ideen von materiellen Urſachen bewirkt werden, ſo müſſen dieſe auch jene hindern und verletzen können. Wolf war hier inzwiſchen inconſequent; da er ſonſt nach dem Syſteme der präſtabilirten Harmonie den Einfluß des Körpers auf die Seele leugnete, ſo können auch körperliche Urſachen nicht die Schwächung des Gedächtnißes bewirken; jene Inconſequenz verräth ſich aber in ſeiner Pſychologie öfter. Die Erklärung der allgemeinen (abſtracten) Begriffe aus dem bloßen Empfindungs und Vorſtellungsvermögen ſchien mit Schwierigkeit verbunden zu ſeyn. Wolf half

ſich

ſich dadurch, daß er die allgemeinen Begriffe aus der Vergleichung der Empfindungen mit andern, oder mit ſolchen, die im Gedächtniße aufbehalten wurden, und der Reflexion darüber, wodurch wir das Gemeinſame jener Empfindungen erkennen, herleitete. Dieſe Deduction thut aber durchaus kein Genüge; denn die Abſtraction und die Verbindung der allgemeinen Merkmale zu einem neuen Begriffe bleiben hierbey unbegreiflich. Eben dieſe Schwierigkeit zeigt ſich auch für die Erklärung der Urtheile und des Raiſonnements aus der bloßen Empfindungs und Vorſtellungskraft. Jene ſind, wie die allgemeinen Begriffe, etwas, das nicht in der urſprünglichen Weltvorſtellung liegt; ſondern ſie ſind der Seele eignes Werk, ſtellen die Auſſenwelt gar nicht dar, und haben bloß ſubjective Realität. Um allen dieſen Schwierigkeiten auszuweichen, nahm Wolf noch ein beſonderes Vermögen an, allgemeine Begriffe zu bilden, in deßen Natur es auch gegründet iſt, daß wir uns in den allgemeinen Begriffen die Dinge anders vorſtellen, als wie ſie wirklich exiſtiren. Auf dem Vermögen der allgemeinen Begriffe beruht denn auch die Möglichkeit der Urtheile und Schlüße. Dazu kommt noch, daß Wolf die allgemeinen Begriffe ſelbſt bloß für Vorſtellungen von Individuen aufgab, weil das Allgemeine an ſich in ſeiner Reinheit nicht von uns erkannt wer-

den

den könne. Hier gieng er jedoch offenbar zu weit; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen concreten und allgemeinen Begriffen konte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen waren auch niemals Schlüße möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines beſondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn dieſe nichts als Vorſtellungen von Individuen waren; denn als ſolche hatten ſie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorſtellungsvermögen? Noch ſchwerer mußte es Wolf'en werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorſtellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorſtellung in der Seele ſich ſelbſt der präſtabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur ſich vorſtellen, ſo ſcheint damit alles Wollen aufgehoben zu ſeyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen iſt, und durch welche dieſe ein beſtändiges Streben hat, von einer Perception zur andern überzugehen. In dieſem Streben iſt auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten. Daß Wolf unter den Hypotheſen über die Harmonie zwiſchen Leib und Seele die leibnitziſche vorzog, iſt ſchon erinnert worden. Gegen die Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluße wiederholte er den Carteſiſchen Einwurf, daß wir von dieſem gar keinen Begriff

haben;

haben; indem niemand einſehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper zu wirken vermöge. Sollte der Körper phyſiſch auf die Seele wirken, ſo würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, ſobald ſie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verſchwindet mit dieſer. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, ſo entſteht eine bewegende Kraſt, die ſich vorher in keiner Materie beſand. Gleichwohl muß dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieſes bey der Hypotheſe des phyſiſchen Einflußes nicht der Fall iſt, ſo iſt dieſelbe verwerflich. Ferner: Die bewegende Kraft iſt keine Subſtanz; ſie kann alſo auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehn. Dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen ſetzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerſpreche. Denn die Vorſtellungen erfolgen nach dieſem Syſteme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder dieſem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem ſie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich ſey. Gegen

die Leibniz Wolfiſche Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie ſtritt, daß dadurch die Freyheit aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Wolf: die Begierden und Entſchlüße ſeyen nicht präſtabilirt; es ſey hier auch keine Vorherbeſtimmung nöthig, weil ſie durch die eigne Kraft der Seele aus den Perceptionen nach den Bewegungsgeſetzen entſpringen. Die Seele gelange zu den Begierden auf dieſelbe Weiſe, wie bey dem angenommenen phyſiſchen Einfluße; ſoferne alſo die Freyheit bey dieſem ſtatt fände oder finden ſollte, fände ſie auch bey der angenommenen präſtabilirten Harmonie ſtatt. Wolf widerſprach ſich hier ſelbſt geradezu. Mit den Begierden müſſen die Bewegungen des Körpers eben ſo gut harmoniren, wie mit allen übrigen Perceptionen der Seele; das können ſie aber nicht, wenn ſie nicht gleich dieſen präſtabilirt ſind. Unſtreitig mußte alſo Wolf entweder ſeine Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie aufgeben, oder die Freyheit leugnen, und den Vorwurf ſeiner Gegner, daß ſein Syſtem zum Fatalismus führe, konte er nicht gründlich widerlegen.

S. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. VI S. 566. ff.

§. 1070.

§. 1070.

Die rationale Theologie wurde von Wolf in zwey Haupttheile geſchieden, in deren erſtem er das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes a priori, in dem andern aber eben dieſelben a poſteriori darzuthun ſuchte. Den letztern ließ er dem erſtern vorausgehen. Vor Wolf hatte man jene Beweisarten für das Daſeyn Gottes nicht getrennt, ob ſie gleich ſehr verſchieden ſind. Auch dadurch, daß W. es auf eine bündige Darſtellung der Beweiſe anlegte, hat er ſie vervollkomnert und ergänzt. Zuvörderſt die Beweisart a poſteriori iſt folgende: Wir ſelbſt exiſtiren, und müſſen alſo einen zureichenden Grund des Daſeyns haben. Dieſer könte entweder in uns, oder in einem von uns verſchiedenen Weſen enthalten ſeyn. Wäre er in uns ſelbſt, ſo müßten wir nothwendig exiſtiren, was offenbar nicht der Fall iſt. Iſt er aber in einem andern Weſen, welches ſelbſt weiter keinen zureichenden Grund zu ſeiner Exiſtenz vorausſetzt; ſo iſt dieſes Weſen nothwendig vorhanden. Bedarf aber dieſes andere Weſen eines zureichenden Grundes zu ſeinem Daſeyn, ſo kann die Progreſſion der Gründe nicht endlos ſeyn, ſondern ſie muß bey einem Weſen ſtille ſtehen, das ſeinen zureichenden Grund in ſich ſelbſt hat. Es exiſtirt alſo ein nothwendiges Weſen oder Gott. Dieſes noth-

wen-

wendige Weſen, eben weil es in ſich ſelbſt begründet iſt, kann weder entſtehn noch vergehen; denn es iſt ſo wenig, wie das Weſen aller Dinge überhaupt, der Veränderung unterworfen. Es iſt auch nicht zuſammengeſetzt; denn alles Zuſammengeſetzte läßt ſich trennen und verbinden, iſt alſo veränderlich, kann entſtehn und vergehen. Alles Zuſammengeſetzte iſt ausgedehnt; dies kann aber die Gottheit nicht ſeyn; ſie iſt folglich einfach, und eben deßwegen von der Welt, die ein zuſammengeſetztes Ausgedehntes iſt, verſchieden. Ferner das nothwendige Weſen iſt kein Element der materiellen Subſtanzen; dieſe ſind nicht ſelbſtſtändig; denn eine andere Welt erfodert auch andere Elemente; daher iſt das nothwendige Weſen auch von den Elementen der Welt verſchieden. Weil aber die Elemente der Welt nicht ſelbſtſtändig ſind, ſo müſſen ſie von einem andern Weſen hervorgebracht ſeyn. Dieſem Weſen müſſen demnach ſolche Eigenſchaften zukommen, wodurch die Exiſtenz einer Welt möglich und wirklich wird, alſo insbeſondre die Schöpfungskraft. Wird der zureichende Grund der Welt in einem ſelbſtſtändigen Weſen angetroffen, ſo iſt nicht nöthig, mehr als Eines anzunehmen, und Gott hat daher abſolute Einheit. Es folgt aber auch hieraus auf der andern Seite, daß nur Ein Univerſum vorhanden iſt. Wollte man mehrere Welten

an-

annehmen, ſo würden dieſe einander entweder ähnlich oder unähnlich ſeyn. In dem erſten Falle iſt es in der einen Welt gerade ſo wie in der andern; keine unterſcheidet ſich weſentlich von der andern; und dann gebricht es an einem zureichenden Grunde, warum die eine Welt gerade hier und die andere dort iſt. Sind aber die Welten von einander verſchieden, ſo kann aus dem, was in der einen Welt iſt, kein Grund von dem angegeben werden, was in der andern Welt iſt; indem ſonſt die Welten mit einander in Verbindung ſeyn und in der That nur Eine ausmachen würden. Sind ſie aber nicht in Verbindung, ſo läßt ſich wiederum die Coexiſtenz derſelben nicht erklären. Es giebt folglich nur Eine Welt. Dieſe muß aber einen objectiven Grund ihres Daſeyns haben, d. i. einen aus der Vorſtellung von ihr als einem Objecte hergenommenen, weil ſonſt nicht einzuſehn wäre, warum ſie mehr als jede andere exiſtirte. Der Grund kann nur in dem liegen, wodurch ſie ſich von andern Welten unterſcheidet; denn was mehr Dinge mit einander gemein haben, dadurch wird nichts an einem unter ihnen beſtimt. Sofern nun Gott dieſer Welt das Daſeyn aus einem objectiven Grunde gegeben hat, hat er den Unterſchied derſelben von allen möglichen Welten deutlich ſich vorgeſtellt. Daraus fließt, daß Gott Verſtand haben müſſe, weil ein Ver-

mögen deutlicher Vorſtellungen Verſtand iſt. Gott hat aber auch die gegenwärtige Welt aus allen möglichen zum Daſeyn ſelbſtthätig ausgewählt und hervorgebracht; er hat alſo auch Willen, und iſt demnach überhaupt als ein Weſen mit Verſtand und Willen begabt ein Geiſt. Er kann aber nicht eine Weltſeele ſeyn, die ſich zur Welt verhielte, wie die menſchliche Seele zu ihrem Körper. Denn Gott erkennt alles Mögliche ſowohl an ſich, als in Verbindung gebracht. Es können ihm daher keine Sinne und keine Einbildungskraft zukommen, weil körperliche Organe nicht alles Mögliche zugleich in ſich aufnehmen und aufbewahren können; weßwegen auch kein Körper denkbar iſt, der mit Gott als ſeiner Seele vereinigt werden könte. Wäre Gott die Weltſeele, würde er auch von der Materie abhängig werden; er muß aber das freyſte und unabhängigſte Weſen ſeyn. Ferner: Gott erkennt Alles auf einmal; denn er hat die gegenwärtige Welt aus allen möglichen vorgeſtellten gewählt wegen deßen, wodurch ſie ſich von allen andern unterſcheidet, und was den Grund ihres wirklichen Daſeyns ausmacht. Sofern nun Gott Alles deutlich erkennt, muß er auch allen Unterſchied zwiſchen der gegenwärtigen und allen möglichen Welten deutlich erkennen, und ſich alſo deßen bewußt ſeyn, wodurch ſich jene von dieſen unterſcheidet; da aber

aber die möglichen Welten Alles außer Gott Erkennbare enthalten, ſo muß Gott Alles zugleich erkennen. Ein anderer Beweis für die Simultaneität in der göttlichen Erkentniß alles Möglichen und Wirklichen liegt darin, daß der gegenwärtige Weltzuſtand allemal zugleich den vergangenen und künftigen ausdrückt, und alſo Gott, indem er den gegenwärtigen Weltzuſtand erkennt, zugleich auch den vergangenen und künftigen erkennen muß. Wenn Gott Alles Mögliche und Wirkliche zugleich erkennt, ſo muß ſein Verſtand unendlich ſeyn. Eine Beſchränkung des Verſtandes kann nur ſtatt finden in Anſehung des Objects oder der Vorſtellungsart. Gott ſtellt ſich alles Mögliche vor; ſein Verſtand iſt alſo in Anſehung des Objects unbeſchränkt; er ſtellt ſich Alles deutlich und Alles zugleich vor; alſo gilt auch dieſelbe Unbeſchränktheit in Anſehung der Vorſtellungsart, und mithin iſt der göttliche Verſtand unendlich und der allervollkommenſte. Im göttlichen Verſtande müſſen Ideen ſeyn. Dieſe Ideen ſind nothwendig, und Gott kann nicht ohne ſie gedacht werden; er kann ſie auch nicht ändern; denn die göttliche Erkentniß umfaßt alles Mögliche; mithin können keine andere Ideen im göttlichen Verſtande ſeyn, weil ſonſt nicht Alles Mögliche von ihm erkannt würde; daher ſind die göttlichen Ideen auch keiner Aenderung fähig, und

 ſie

ſie hängen nicht von ſeiner Willkühr ab. Hieraus folgt, daß überhaupt nur darum etwas möglich iſt, weil eine Idee des Gegenſtandes im göttlichen Verſtande exiſtirt; alle Möglichkeit hat ihren Grund in Gott, und der göttliche Verſtand iſt die einzige Quelle derſelben. Exiſtirte alſo kein Gott, ſo wäre eben damit alle innere Möglichkeit der Dinge aufgehoben. Der Verſtandeswelt ſteht die Sinnenwelt entgegen. Die erſtere iſt die Welt unter der Form, wie ſie vom Verſtande nach deutlichen Begriffen gedacht wird, alſo wie ſie in der Wirklichkeit und Wahrheit exiſtirt und ſich verhält. Demnach die Verſtandeswelt iſt das Aggregat einfacher in gewißer Ordnung coexiſtirender Subſtanzen, die nach gewißen Geſetzen ihre Verhältniße gegen einander ändern. Die Sinnenwelt iſt das Aggregat aus den einfachen Subſtanzen zuſammengeſetzter Erſcheinungen. Gott iſt Urſache alles Vorhandnen. Wäre Etwas nicht durch die Macht Gottes vorhanden, ſo müßte es entweder durch ſich ſelbſt, oder durch ein anderes Weſen, exiſtiren: im erſtern Falle wäre es ein ſelbſtſtändiges Weſen, was auſſer Gott kein Ding iſt; im andern Falle wurde es durch ein ſelbſtſtändiges Weſen hervorgebracht, was wiederum kein anderes, als Gott, ſeyn kann. Für die unbedingte Freyheit Gottes wird vom Wolf folgender Beweis geführt. Das Begehrungswerthe

werthe erkennen heißt Wollen, und Gott erkennt Alles von Ewigkeit. Vor Gott iſt nichts vorhanden; alſo war auch nichts, wodurch Er äußerlich hätte beſtimt werden können; er beſtimt ſich lediglich ſelbſt zum Wollen aus innern Gründen, das heißt, er iſt unbedingt frey. Gott iſt allmächtig. Denn unter allen möglichen Welten iſt die gegenwärtige die vollkommenſte. Konte Gott dieſe hervorbringen, ſo konte er auch alle übrigen hervorbringen; ſeine Allmacht begründet alſo das Daſeyn aller möglichen Welten, und in dieſen aller möglichen Dinge. Die Welt iſt aber eine Wirkung des freyen Willens Gottes. An ſich iſt es ihm gleichgültig, ob eine Welt exiſtire, oder nicht; er iſt das ſich ſelbſt genugſamſte Weſen, das keines äußern Dinges weder zu ſeiner Exiſtenz, noch zu ſeiner Erhaltung, noch zur Weisheit und Glückſeligkeit bedarf. Gott hat die Welt in's Daſeyn gerufen, weil er dies ſeinen Eigenſchaften gemäßer fand, als das Gegentheil. Der Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung konte aber kein anderer ſeyn, als ſeine Vollkommenheit zu offenbaren. Daß Gott die beſte Welt wählte, beweiſt die vollkommenſte göttliche Weisheit: der Zweck der Welt liegt nicht in dieſer; denn ſie kann nur als Mittel zum Zwecke betrachtet werden; er iſt lediglich in der Gottheit ſelbſt zu ſuchen, und auch hier iſt es nicht ein göttli-

ches Bedürfniß, was den Rath der Schöpfung beſtimte, ſondern bloß die Offenbarung der höchſten Vollkommenheit. Hiermit wird auch die Ehre Gottes offenbart; denn die Ehre Gottes beſteht in dem Inbegriffe der göttlichen Vollkommenheiten, der von den Geſchöpfen erkannt wird. Da Gott das freyſte Weſen iſt, ſo werden auch ſeine Zwecke mit der unbedingteſten Freyheit von ihm beſtimt. Gott wählt auch nur ſolche Zwecke, die ſeiner Natur und ſeinen Eigenſchaften entſprechen, als worin die Gründe zu denſelben liegen; er bedient ſich zur Erreichung dieſer Zwecke der tauglichſten Mittel, und erreicht dadurch dieſelben auf's vollkommenſte. Daher iſt Gott auch das weiſeſte Weſen. In der Körperwelt müſſen, was ſich aus dem Obigen ergiebt, Endurſachen vorhanden ſeyn. Da Gott alle Wirkungen der materiellen Dinge von Ewigkeit her gewußt hat, ſo hat er auch den Erfolg gewußt, der entſtehn würde, wenn die Dinge in dieſe oder jene Ordnung und Verbindung gebracht würden. Hat nun Gott die Dinge in dieſer Anordnung hervorzubringen beſchloſſen, ſo hat er auch die Exiſtenz derſelben um jener Folgen willen gewollt, und mithin ſind dieſe als Zwecke Gottes anzuſehen. In eben dieſen Zwecken iſt auch der von uns ſo genannte Nutzen der Dinge und ihre Brauchbarkeit enthalten, oder was für uns Nutzen der Dinge iſt,

iſt

iſt für Gott ein Zweck derſelben. In Gott hat die Vollkommenheit der Dinge ihren Grund. Er ertheilt dieſen einen ſolchen Grad oder ein Maaß derſelben, wie es ihre Natur zuläßt und ihre Beſtimmung erfodert; alſo hat jedes Ding ſo viel Gutes, wie es nach dem Rathſchluße der höchſten Weisheit haben konte und mußte. Jedes Ding wird in das beſte Syſtem der Dinge verſetzt, wo es durch äußern Einfluß ſo viel Gutes empfängt, wie möglich iſt; denn auch jede zufällige Vollkommenheit der Dinge rührt von Gott her. Da alſo Gott jedem Dinge ſo viel Gutes zu Theile werden läßt, wie nach ſeiner höchſten Weisheit möglich iſt, ſo muß er auch das gütigſte Weſen ſeyn. Dieſe Güte Gottes kann man auch Liebe deſſelben gegen ſeine Geſchöpfe nennen, die ſich beſonders auch auf die Menſchen erſtreckt. Ohne die wirklich in der Welt vorhandnen Weſen und vornehmlich ohne die Menſchen würde Gott auch die Welt nicht haben zur Wirklichkeit bringen können. Man hebe das Daſeyn der Menſchen auf; dann würden aus der Materie entweder andere Weſen haben erſchaffen werden müſſen, oder die Menſchen wären aus einem andern Syſteme materieller Dinge in das gegenwärtige verpflanzt worden. Nimt man das erſtere an, ſo entſteht eine ganz andere Weltordnung, und doch iſt die gegenwärtige die beſte, ſo daß kei-

ne andere nach dem weiſeſten göttlichen Rathſchluße erſchaffen werden konte. Nimt man das andere an, ſo komt eine Reihe Weſen in die gegenwärtige Welt hinein, die nicht in dieſelbe gehört, was ebenfalls unzuläſſig iſt. Alſo gehört das Daſeyn der Menſchen nothwendig zum Daſeyn der beſten Welt. Dazu komt, daß die Beſchaffenheit der Welt gerade in der Art liegt, wie die Dinge mit einander verbunden ſind, und daß alſo auch die Menſchen ein weſentliches Glied in der Ordnung der Dinge, wie ſie iſt, ausmachen. Sofern Gott allein ſelbſtſtändig iſt, iſt es die Welt nicht, und da vor ihr nichts Subſtantielles exiſtirte, woraus ſie hätte geſchaffen werden können, muß Gott ſie aus Nichts hervorgebracht haben. Die göttliche Vorſehung, wodurch die Welt regiert wird, beſteht in der Verknüpfung aller Dinge als Urſachen und Wirkungen, wie dies auch die Erfahrung zeigt, daß die Erhaltung einiger Körper vom Einfluße anderer abhängt. Die Erhaltung der Welt ſelbſt aber erklärte **Wolf** zufolge der ältern Emanationstheorie für eine fortgeſetzte Schöpfung. Wollte man annehmen, ein Geſchöpf könne aus eigener Kraft ſein Daſeyn fortſetzen, ſo müßte es auch durch die Schöpfung den zureichenden Grund ſeines Daſeyns erhalten haben, und dieſer müßte in ſeinem Weſen, als dem letzten Grunde aller Beſchaffenheiten, liegen. Dadurch würde das Geſchöpf zu einem ſelbſt-

ſelbſtſtändigen Weſen gemacht, was dem Begriffe desſelben widerſpricht. Ferner: Nur ein notwendiges Weſen kann durch eigene Kraft exiſtiren. Es können aber keinem Dinge Attribute mitgetheilt werden, welches nicht das dazu erfoderliche Weſen hat; demnach kann kein Geſchöpf eine ſolche Kraft erlangen. Die Erhaltung der Welt kann alſo nichts anders als eine fortgeſetzte Schöpfung derſelben ſeyn. Sofern die Erhaltung der Welt auch die zu der Thätigkeit der Geſchöpfe nöthigen Kräfte angeht, heißt ſie der göttliche Concurſus, und inſofern kann man behaupten, daß Gott bey allen Handlungen der Geſchöpfe mitwirke. Dadurch erkennt Gott das Gegenwärtige und unterſcheidet es vom Vergangnen und Künftigen; indem er jedesmal weiß, wozu er concurrirt. Was aber die Erkentniß Gottes für eine Beſchaffenheit habe, da ſie keine anſchauliche ſeyn kann, und bloß auf der Mitwirkung Gottes zu den Handlungen der Geſchöpfe beruht, iſt hierdurch nicht beſtimt. Vermöge der Vorſehung und Erhaltung der Welt iſt Gott der unbedingte Herr der Geſchöpfe: ein Satz, mit welchem ſich die Freyheit der vernünftigen Weſen nicht gut vereinigen läßt. Gott iſt an keinem Orte, und dennoch allgegenwärtig. Die Allgegenwart iſt mit ſeiner Concurrenz zur Erhaltung und Wirkſamkeit der Geſchöpfe identiſch.

ne andere nach dem weiſeſten göttlichen Rathſchluße erſchaffen werden konte. Nimt man das andere an, ſo komt eine Reihe Weſen in die gegenwärtige Welt hinein, die nicht in dieſelbe gehört, was ebenfalls unzuläſſig iſt. Alſo gehört das Daſeyn der Menſchen nothwendig zum Daſeyn der beſten Welt. Dazu komt, daß die Beſchaffenheit der Welt gerade in der Art liegt, wie die Dinge mit einander verbunden ſind, und daß alſo auch die Menſchen ein weſentliches Glied in der Ordnung der Dinge, wie ſie iſt, ausmachen. Sofern Gott allein ſelbſtſtändig iſt, iſt es die Welt nicht, und da vor ihr nichts Subſtantielles exiſtirte, woraus ſie hätte geſchaffen werden können, muß Gott ſie aus Nichts hervorgebracht haben. Die göttliche Vorſehung, wodurch die Welt regiert wird, beſteht in der Verknüpfung aller Dinge als Urſachen und Wirkungen, wie dies auch die Erfahrung zeigt, daß die Erhaltung einiger Körper vom Einfluße anderer abhängt. Die Erhaltung der Welt ſelbſt aber erklärte **Wolf** zufolge der ältern Emanationstheorie für eine fortgeſetzte Schöpfung. Wollte man annehmen, ein Geſchöpf könne aus eigener Kraft ſein Daſeyn fortſetzen, ſo müßte es auch durch die Schöpfung den zureichenden Grund ſeines Daſeyns erhalten haben, und dieſer müßte in ſeinem Weſen, als dem letzten Grunde aller Beſchaffenheiten, liegen. Dadurch würde das Geſchöpf zu einem

ſelbſt-

ſelbſtſtändigen Weſen gemacht, was dem Begriffe desſelben widerſpricht. Ferner: Nur ein nothwendiges Weſen kann durch eigene Kraft exiſtiren. Es können aber keinem Dinge Attribute mitgetheilt werden, welches nicht das dazu erfoderliche Weſen hat; demnach kann kein Geſchöpf eine ſolche Kraft erlangen. Die Erhaltung der Welt kann alſo nichts anders als eine fortgeſetzte Schöpfung derſelben ſeyn. Sofern die Erhaltung der Welt auch die zu der Thätigkeit der Geſchöpfe nöthigen Kräfte angeht, heißt ſie der göttliche Concurſus, und inſofern kann man behaupten, daß Gott bey allen Handlungen der Geſchöpfe mitwirke. Dadurch erkennt Gott das Gegenwärtige und unterſcheidet es vom Vergangnen und Künftigen; indem er jedesmal weiß, wozu er concurrirt. Was aber die Erkentniß Gottes für eine Beſchaffenheit habe, da ſie keine anſchauliche ſeyn kann, und bloß auf der Mitwirkung Gottes zu den Handlungen der Geſchöpfe beruht, iſt hierdurch nicht beſtimt. Vermöge der Vorſehung und Erhaltung der Welt iſt Gott der unbedingte Herr der Geſchöpfe: ein Satz, mit welchem ſich die Freyheit der vernünftigen Weſen nicht gut vereinigen läßt. Gott iſt an keinem Orte, und dennoch allgegenwärtig. Die Allgegenwart iſt mit ſeiner Concurrenz zur Erhaltung und Wirkſamkeit der Geſchöpfe identiſch.

§. 1071.

Auch in dem zweyten Theile der Natürlichen Theologie hat Wolf zur Ergänzung und Vervollkomnung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes a priori beygetragen. Dem Carteſianiſchen Argumente fehlte nach Leibnizens Meynung der Beweis von der Möglichkeit eines vollkommenſten Weſens, und dieſen ſetzte Wolf hinzu, obgleich auch hierdurch das Argument nicht ſo bündig geworden iſt, wie er und ſeine Anhänger glaubten. Wirklich iſt alles das, was ſich in einem Dinge mit Wahrheit findet, und nicht bloß nach den verworrenen Empfindungen und Vorſtellungen der Sinne darin zu ſeyn ſcheint; der Wirklichkeit ſteht alſo das Phänomen entgegen. Dieſe Wirklichkeit erſtreckt ſich nicht nur auf die Subſtanzen, ſondern auch auf ihrr Beſchaffenheiten. Nun iſt dasjenige Weſen das vollkommenſte, welches alle zuſammen mögliche Realitäten im abſolut höchſten Grade enthält, und es iſt alſo unbegrenzt, weil nichts Größeres denkbar iſt. Aus der abſoluten Vollkommenheit folgt die Unveränderlichkeit; indem alle Veränderung in der Abwechslung der Schranken beſteht, und das unbegrenzte Weſen keine Schranken hat. Auſſerdem ſind auch in dem vollkommenſten Weſen bereits alle Realitäten, die darin zugleich enthalten ſeyn können; es können alſo keine Reali-

täten

täten verſchwinden, und keine neue hinzukommen; der höchſte Grad der Realitäten, in welchem ſie exiſtiren, bleibt auch immer derſelbe, und eben deßwegen muß das vollkommenſte Weſen unveränderlich ſeyn. Ein Weſen, das auf einmal alles hat, was es haben kann, und das wegen ſeiner Unbegrenztheit unbedingt vollkommen iſt, iſt unendlich. Es ſchließt ferner allen Mangel aus; denn könnte ihm eine Realität fehlen, ſo ließ ſich noch eine größere Vollkommenheit denken, was gleichwohl dem Begriffe des vollkommenſten Weſens widerſpricht. Es ergiebt ſich aber aus dem Obigen, daß eine Realität im abſolut höchſten Grade möglich iſt; aller Mangel und alle Negation wird damit aufgehoben, und bloß das Poſitive bleibt übrig, in welchem niemals ein Widerſpruch ſeyn kann. Sofern ohnehin eine Realität an ſich möglich iſt, muß auch eine unbedingte Realität ohne allen Grad möglich ſeyn. Demnach iſt aber auch ein vollkommenſtes Weſen möglich, weil dieſes alle zuſammen mögliche Realitäten enthält. Keine einzelne Realität kann etwa deßhalb von ihm verneint werden, weil eine andere in ihm enthalten iſt; da ſonſt dieſe Realitäten nicht zuſammen möglich ſeyn würden. Eben ſo wenig kann aus den Graden der Realität ein Widerſpruch entſpringen, weil in ihnen gar kein Mangel, gar keine Negation angetroffen wird. Da

nun

nun Gott das vollkommenſte Weſen iſt, ſo muß er auch möglich ſeyn. Die nothwendige und zufällige Exiſtenz iſt aber Realität; ferner es exiſtirt, wie im erſten Theile der natürlichen Theologie erwieſen worden, ein nothwendiges Weſen, und was mit Wahrheit einem Dinge zukomt, iſt Realität; auch lehrt die Erfahrung, daß zufällige Weſen exiſtiren. Gott alſo, als das vollkommenſte Weſen, beſitzt auch die reale Exiſtenz, und zwar nothwendig, weil dieſe im Daſeyn der höchſte Grad iſt. Da inzwiſchen Wolf die göttlichen Eigenſchaften nicht alle aus dem bloßen Begriffe der Realität abzuleiten wußte, ſo nahm er noch andere Begriffe zu Hülfe. So folgerte er mehrere aus der durchgängigen Unveränderlichkeit und einfachen Natur der menſchlichen Seele. Die Beſchaffenheiten unſerer Seele ſind mit der Einfachheit zugleich möglich; Gott iſt einfach; alſo müſſen auch alle jene Beſchaffenheiten im abſolut höchſten Grade ihm zugeſchrieben werden.

§. 1072.

Ich habe bisher die Darſtellung der Wolfiſchen Pſychologie, ſowohl der empiriſchen als der rationalen, mit der Theologie desſelben ver-

verbunden, weil Wolf beyde metaphyſiſche Diſciplinen in einen unmittelbaren Zuſammenhang geſetzt hat. In ſeinem Syſteme der Metaphyſik geht aber die rationale Kosmologie noch vor jenen beyden Diſciplinen her, und ſchließt ſich gleich an die Ontologie an. Ich will alſo nunmehro auch aus der erſtern das Merkwürdigſte und Eigenthümlichſte ausheben. Die Kosmologie iſt Wiſſenſchaft a priori von der Welt oder dem Univerſum als einem zuſammengeſetzten und der Veränderung fähigen Dinge überhaupt, ohne Erfahrung vorauszuſetzen, und auch nicht auf die bloße Sinnenwelt eingeſchränkt, als worauf ſich die metaphyſiſche Körperlehre bezieht. Wolf gab zuerſt der rationalen Kosmologie die Form einer Wiſſenſchaft, obgleich die vornehmſten einzelnen dahin gehörigen Lehren ſchon theils in Alterthume, theils und hauptſächlich von ſeinen nächſten philoſophiſchen Vorgängern debattirt waren. Die Welt erklärte er als eine Reihe endlicher ſowohl gleichzeitiger als ſucceſſiver mit einander verbundener Dinge. Da dieſe Welt zuſammengeſetzt iſt, ſo ereignen ſich die Veränderungen derſelben nach der Beſchaffenheit ihrer Zuſammenſetzung den Geſetzen der Bewegung gemäß. Ein ſolches Ding aber iſt eine Maſchine. Derjenige philoſophirt alſo über die in der gegenwärtigen Welt ſich ereignenden Veränderungen mechaniſch, der ſie aus der Art ih-

rer

rer Zuſammenſetzung, d. i. ihrer Structur, Einrichtung, Miſchung, begreiflich zu machen ſucht. Ein endloſer Rückgang von Urſachen und Wirkungen iſt unmöglich. Dieſer Rückgang würde eine unbegrenzte Reihe zufälliger Weſen ohne erſtes und letztes Glied ſeyn, und kann in den geradlinichten und kreisförmigen unterſchieden werden; je nachdem man ſich entweder von jedem angenommenen Gliede immer mehr entfernt, oder auf dasſelbe, wovon man ausgegangen war, wieder zurückkomt. Der geradlinichte Rückgang iſt aber deßhalb unmöglich, weil die Urſachen immer zufällig ſind, und keine den Grund des Daſeyns in ſich enthält; daher dieſer Grund in der ganzen Reihe vermißt wird, was eine Ungereimtheit iſt. Da die Dinge in der Welt in einer allgemeinen Verknüpfung mit einander ſtehen, ſo exiſtirt kein bloßer Zufall in der Welt; ſondern alles, was innere Möglichkeit hat, und in der Reihe der Dinge, aus welchen die Welt beſteht, gegründet iſt, gelangt nothwendig zum Daſeyn. Inzwiſchen geſtand Wolf zu, daß auch andere Welten möglich ſeyen, worin andere Ereigniße vorkämen, weil jedes Ereigniß eine eigne Reihe von Urſachen, und ſonach eine eigne Welt erfodre. Es giebt alſo Möglichkeiten, die in der gegenwärtigen, oder irgend einer andern vorhandnen Welt, nicht zu Wirklichkeiten werden. Hie-

Hieraus fließt, daß, da in der gegenwärtigen Welt nur ſucceſſive zufällige Dinge vorkommen, die entſtehn und vergehen, alles, was in dieſer Welt geſchieht, zufällig iſt, mithin alle Ereigniße nur eine bedingte Nothwendigkeit haben. Auch erfolgt jedes in einer Welt nur darum, weil ſolche Urſachen, die es bewirken mußten, vorhergegangen ſind; daher alles nur bedingt nothwendig iſt. Wolf geht hierauf zur nicht eigentlich kosmologiſchen Unterſuchung der Natur der Körper überhaupt fort. Die Körper ſind ſolche zuſammengeſetzte Subſtanzen, aus welchen, als aus Theilen, die Welt beſteht. Jeder Körper behauptet ſeinen Ort, und widerſteht dem andern, der in dieſem Ort eindringen will; denn in der Welt iſt kein bloßer Zufall; es muß folglich ein Grund vorhanden ſeyn, warum nicht jeder Körper durch jede Kraft bewegt wird, und alſo muß er der Bewegung widerſtehn. Daß der Körper ſeinen Ort behauptet, nennt Wolf die Kraft der Trägheit, obgleich dieſer Name hier ſehr unrichtig gebraucht wird, da ein widerſtehender Körper thätig, und nicht träge iſt. Jene Trägheit des Körpers nun folgt nicht aus der Ausdehnung, ſondern wird ſchon im Ausgedehnten vorausgeſetzt; denn die Ausdehnung allein könnte nicht hindern, daß ein Körper von einem andern fortgeſtoßen würde. Die Trägheit muß alſo in der Natur der ausgedehn-

dehnten Dinge ſelbſt gegründet ſeyn, und noch vor der Ausdehnung hergehn. So wie für die Trägheit, ſah ſich Wolf auch genöthigt für die Thätigkeit der Körper ein beſonderes Princip anzunehmen. Denn die Materie iſt ihm eine ausgedehnte träge Subſtanz; die Thätigkeit der Materie kann alſo weder in der Ausdehnung, noch in der Trägheit, ihren Grund haben; nicht in der Ausdehnung, weil dieſe an ſich nie Thätigkeit bewirkt; nicht in der Trägheit, weil dieſer die thätige Kraft geradehin entgegengeſetzt iſt. Die thätige Kraft muß alſo von der Ausdehnung und der Trägheit durchaus verſchieden ſeyn, und ein beſonderes Princip haben. Der thätigen Kraft muß aber, wie der Materie, eine Fortdauer beygelegt werden, indem ihre Einſchränkung die Geſchwindigkeit iſt. Da alſo die Kraft ſowohl als die Materie verſchiedene Modificationen anzunehmen fähig ſind, ſo gehören ſie zu den modificabeln Dingen, und müſſen ſubſtanzenartig vorgeſtellt werden, wobey ſich Wolf jedoch nicht deutlich darüber erklärt hat, was er unter dieſem Subſtanzenartigen verſtand; denn wenn es weder eigentliche Subſtanz, noch eigentliches Accidens ſeyn ſollte, und ein Mittleres zwiſchen beyden nicht exiſtirt, ſo verſchwindet der Begriff des Subſtanzenartigen ſelbſt in ein Nichts. Da aus der Fortdauer der Kraft ein beſtändiges Handeln

deln derſelben folgt, ſo muß die Materie in unaufhörlicher Bewegung ſeyn: ein Satz, der gleichwohl der Trägheit als angenommener weſentlichen Eigenſchaft der Materie widerſprach. Die Thätigkeit der Körper wird indeßen gehindert durch den Widerſtand der äußern Körper. Gegen den Atomismus erinnerte **Wolf**, daß die den Atomen zugeſchriebenen Figuren ihnen im Einzelnen ohne Grund beygemeſſen würden. Daß die Atomen überhaupt verſchiedene Figuren haben, eingeräumt, ſo wird doch der Grund vermißt, warum beſtimte einzelne Atomen dieſe und keine andere Figur haben. Vermöge des Leibniziſchen Satzes vom Nicht zu unterſcheidenden, müſſen alle Elemente der Körper ſich im Innern von einander unterſcheiden. Wollte man das Gegentheil behaupten, ſo würde es an einem zureichenden Grunde mangeln, warum das eine Element in dieſem, das andere in jenem zuſammengeſetzten Körper vorkomme. In den Elementen liegt ferner der Grund ihrer Coexiſtenz und ihres Zuſammenhanges; denn zwiſchen den einfachen Elementen, die einander am nächſten ſind, können keine andere geſetzt, und dieſe auch nicht aus ihrem Orte getrieben werden. Der Zuſtand des einen Elements kann lediglich aus dem Zuſtande des andern begriffen werden, und alſo kann zwiſchen dieſen kein drittes Platz finden. Hieraus entſpringt die

ſinnliche Vorſtellung der Continuität. Ausdehnung und Continuität werden daher im Leibnitz Wolfiſchen Syſteme nur für ſcheinbar angenommen. Wir ſtellen uns die Elemente der Dinge nicht mit der erfoderlichen Deutlichkeit vor, unterſcheiden ſie alſo nicht von einander, und glauben, daß ſie continuirlich ſind. Eben ſo erklärt denn auch Wolf die Materie, die Trägheit, und die bewegende Kraft für bloße Phänomene, ſofern wir die Thätigkeit der einzelnen einfachen Subſtanzen nicht unterſcheiden, und zwar für phænomena ſubſtantiata, die wir für Subſtanzen halten, ungeachtet ſie nicht von uns als ſolche erkannt werden. Obgleich Wolf der Materie ein inneres Princip der Thätigkeit beylegte, ſo ſtellte er dennoch den Satz auf, daß kein ruhender Körper ſich ſelbſt bewegen könne, weil jeder Körper der Bewegung widerſteht, alſo durch ſeine Trägheit zur Selbſtbewegung unfähig wird; und weil in der Ruhe kein zureichender Grund der Bewegung enthalten iſt. Hier gerieth er offenbar mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Den Begriff einer Grundkraft beſtimte Wolf folgendermaßen: Es iſt diejenige Kraft, die bloß in den Elementen ihren Grund hat. Indeß ſchränkte er dieſen Begriff bloß auf Körper ein, und beſtimte ihn auch nicht hinlänglich als das Princip aller Kräfte eines Subjects, deren Natur und Richtung von demſelben abhängt.

hängt. Eine abgeleitete Kraft iſt denn diejenige, welche aus Modification oder Einſchränkung der Grundkraft entſteht; eine Erklärung, die eben ſo einſeitig und unvollſtändig, wie die vorherige iſt. Die Geſetze der Bewegung folgerte Wolf aus dem Satze vom zureichenden Grunde, und hielt ſie, wie Leibniz, nicht für geometriſch nothwendig. Aber auch hier ward ſein Raiſonnement mit ſich ſelbſt ſtreitig. Er leitete einmal die Geſetze der Bewegung aus den Eigenſchaften der Körper her, ſetzte alſo den Grund derſelben in das Weſen der Körper; wo aber der Grund gegeben iſt, iſt auch durch ihn das Begründete nothwendig gegeben, und ſo erhellt hieraus die Nothwendigkeit der Bewegungsgeſetze, die jedoch von Wolf geleugnet wurde.

§. 1073.

Auch um die praktiſche Philoſophie hat Wolf ſich daſſelbe Verdienſt erworben, welches er ſich um die theoretiſche erwarb, daß er jene nach demonſtrativer Methode behandelte und dadurch in eine ſtreng ſyſtematiſche Verbindung brachte. Er hat die dahin gehörigen Diſciplinen nicht nur mit compendiariſcher Kürze in deutſchen und lateiniſchen Lehrbüchern,

ſondern auch in ſeinen größern lateiniſchen Werken mit einer Ausführlichkeit, die in ermüdende Weitſchweiſigkeit und mikrologiſche Genauigkeit ausartete, vorgetragen. Den Geiſt ſeiner praktiſchen Philoſophie lernt man daher leichter und beſſer aus ſeinen Lehrbüchern kennen, als aus den größern Werken, die als Commentare oder Vorleſungen darüber zu betrachten ſind. Er unterſchied zuvörderſt die praktiſche Philoſophie überhaupt in eine allgemeine und beſondre. Jener iſt von ihm ein beſonderes lateiniſches Werk gewidmet. Sie iſt, wie ich ſchon oben bemerkt habe, nicht mit der Unterſuchung oder wiſſenſchaftlichen praktiſchen Erkenntniß zu verwechſeln, die ſeit Kant Metaphyſik der Sitten genannt wird. Dieſe letztere beſchäfftigt ſich bloß mit der Aufſtellung und Begründung der reinen praktiſchen Vernunftprincipien a priori, und überläßt die Beſchreibung und Analyſe des menſchlichen Willens überhaupt auch nach ſeinen empiriſchen Aeuſſerungen der empiriſchen Pſychologie oder der ſogenannten empiriſchen Moralphiloſophie (praktiſchen Anthropologie). Wolf hatte von einer Metaphyſik der Sitten gar keinen Begriff, wenigſtens keinen deutlichen und beſtimten, wenn er auch inſofern eine Ahndung davon hatte, als er ebenfalls in ſeiner allgemeinen praktiſchen Philoſophie von der Beſtimmung und Begründung der oberſten ſittlichen Principien aus-

ausgeht. Ihm iſt die allgemeine praktiſche Philoſophie nichts anders als eine Beſchreibung des menſchlichen Willensvermögens nach ſeinen Anlagen, Trieben und Aeuſſerungen überhaupt verbunden mit einer Beſtimmung der allgemeinſten Geſetze, wodurch daſſelbe regiert wird. Deßwegen enthält die allgemeine praktiſche Philoſophie auch eine Erörterung aller der Begriffe, die bey der praktiſchen Erkentniß im Ganzen zum Grunde liegen oder vorausgeſetzt werden. Man könte dieſe Unterſuchung, als beſondere Diſciplin angeſehen, eine Phyſiologie des menſchlichen Willens nennen, die Wolf als Prolegomenon zu den beſondern praktiſch philoſophiſchen Diſciplinen vorausgehen ließ. Sie ſollte zur vorläufigen Erkentniß des Objects überhaupt dienen, worauf ſich hernach die beſondere praktiſche Philoſophie im Einzelnen bezieht. Bey dem Geſichtspuncte, aus welchem Wolf die geſamte praktiſche Philoſophie betrachtete, war dieſe Scheidung derſelben in eine allgemeine und beſondre im geringſten nicht verwerflich: ja ſie war zu einer ſyſtematiſchen Anordnung jener nothwendig; und gewißermaßen hatten ſie auch ſchon die ältern Moralphiloſophen z. B. Ariſtoteles, vorgenommen, nur nicht mit der Schärfe, mit welcher Wolf ſie vornahm. An ſich ſelbſt aber hatte ſie den Nachtheil, daß die Unterſuchung der rein ſittlichen und der empiriſchen Principien

des menſchlichen Handelns dadurch verwirrt wurde, da man dieſe ſelbſt nicht gehörig von einander trennte, und folglich auch der Antheil der vernünftigen und der ſinnlichen Natur des Menſchen an ſeinem Thun und Laſſen, und das Verhältniß beyder zu dieſem nicht hinlänglich aufgeklärt wurde nnd aufgeklärt werden konte. Die neuere Moralphiloſophie läßt daher ſtatt der allgemeinen praktiſchen Philoſophie die Kritik der praktiſchen Vernunft und die Metaphyſik der Sitten der empiriſchen Moralphiloſophie zur Begründung derſelben vorausgehn, und, was zur Charakteriſtik des ſinnlichen Begehrungsvermögens überhaupt gehört, wird als Einleitung in die empiriſche Moralphiloſophie aufgenommen, anſtatt daß es von Wolf ebenfalls in die allgemeine praktiſche Philoſophie verwebt wurde.

Chriſt. Wolfii philoſophia practica vniverſalis methodo ſcientifica pertractata. *Pars prior* theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonſtrantur. *Pars poſterior* praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcuſſa ex ipſa animae humanae natura a priori demonſtrantur; Francof. et Lipſ. 1738. 39. II Tomi. 4. In Wolf's älterm deutſchen Lehrbuche: Vernünftige Gedanken von der Menſchen Thun

Thun und Laſſen zur Beförderung ihrer Glückſeligkeit, macht die allgemeine praktiſche Philoſophie den erſten Theil aus.

§. 1074.

Ein eigenthümlicher Charakterzug der praktiſchen Philoſophie Wolfs im Ganzen genommen iſt, daß er die Sittlichkeit auf den Begriff der Gerechtigkeit zurückführte, in eben dem Sinne, wie die griechiſchen Moralphiloſophen, namentlich Plato, dieſen Begriff dachten; alſo das Naturrecht nicht von der Moral in Anſehung der Principien unterſchied, ſondern jenes mit dieſer als Eine Wiſſenſchaft behandelte, jenes auf dieſe gründete, und lediglich eine Verſchiedenheit ihrer Beziehungen auf die menſchlichen Handlungen zuließ. Die Art, wie er das Princip des Sittlichen begründet, iſt folgende: Erſtlich: Die Freyheit des Willens iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns; denn es hängt von uns ſelbſt ab, worauf wir unſere Aufmerkſamkeit richten wollen oder nicht, ob wir gehen oder ſtehen wollen u. w. Alle Handlungen alſo, die dem freyen Willen unterworfen ſind, und in dieſem ihren Grund haben, ſind freye Handlungen. Auſſer dem Willen giebt es keine Freyheit; demnach diejenigen Handlungen, ſie mögen in

Thätigkeiten der Seele oder des Körpers beſtehen, die nicht in dem freyen Willen ihren Grund haben, ſind nothwendig (erzwungen, mechaniſch). Die praktiſche Philoſophie hat es nur mit den freyen Handlungen des Menſchen, nicht mit den nothwendigen, zu thun. Zweytens: Die freyen Handlungen ziehen mancherley Veränderungen ſowohl des Körpers, als der Seele, in Betracht ihrer Zuſtände und Verhältniße zu den äuſſern Dingen nach ſich, und ſind einander am Werthe ſehr ungleich. Der Zuſtand des Menſchen, welchen ſie bewirken, harmonirt entweder mit dem vorhergehenden und folgenden, oder er widerſpricht dieſen. Z. B. Jemand iſt geſund und munter, überladet ſich aber mit Speiſe oder Trank, ſo geräth er in einen Zuſtand, der dem vorherigen zuwider iſt, anſtatt daß bey einem mäßigen Genuße ſein gegenwärtiger Zuſtand mit dem vorherigen übereingeſtimt haben würde. Oder Jemand verrichtet eine löbliche Handlung, ſo erhält er größeres Anſehn, als er hatte, und ſein dermaliger Zuſtand entſpricht dem vorherigen; verrichtet er aber eine ſchlechte Handlung, ſo wird ſein Anſehn vermindert und ſein dermaliger Zuſtand ſteht mit dem vorherigen im Widerſpruche. Stimmt nun der gegenwärtige Zuſtand eines Menſchen mit dem vorherigen und folgenden zuſammen, ſo iſt derſelbe **vollkommen**, und zwar um ſo voll-

kom-

komner, je gröſser die Uebereinſtimmung iſt; widerſtreitet aber der gegenwärtige Zuſtand des Menſchen dem vorherigen und folgenden, ſo wird er unvollkommen, um ſo mehr je gröſſer der Widerſtreit iſt. Die freyen Handlungen des Menſchen bewirken alſo die gröſſere oder geringere Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des menſchlichen Zuſtandes. Drittens: Was den Zuſtand des Menſchen vollkomner macht, das iſt gut; was ihn unvollkomner macht, das iſt böſe. Die freyen Handlungen des Menſchen ſind alſo entweder gute oder böſe. Will man das Gute oder Böſe der Handlungen beurtheilen, ſo muſs man über die Veränderungen des Zuſtandes reflectiren, welchen ſie nach ſich ziehen. Viertens: Da die freyen Handlungen durch ihren Erfolg gute oder böſe werden; was aber aus ihnen erfolgt, da es einmal durch ſie begründet iſt, nothwendig erfolgt, und nicht ausbleiben kann; ſo ſind die Handlungen an ſich ſelbſt gut oder böſe, und werden es nicht erſt durch den göttlichen Willen. Angenommen alſo auch, daſs kein Gott wäre, und daſs der gegenwärtige Zuſtand der Dinge ohne ihn beſtehen könte, ſo würden dennoch die freyen Handlungen an und für ſich gut oder böſe ſeyn. Fünftens: Die Erkentniſs oder der deutliche Begriff des Guten iſt ein Beweggrund des Willens. Da nun etwas nicht zugleich ein Beweg-

weggrund des Wollens und Nichtwollens ſeyn kann; ſo iſt unmöglich, daß man eine an ſich gute Handlung nicht wollen ſollte, ſobald man ſie deutlich begreift. Eben ſo iſt die Erkentniß des Böſen ein Beweggrund des Nichtwollens oder des Abſcheus. Es iſt folglich auch, wie bey der Erkentniß des Guten, unmöglich, daß man eine an ſich böſe Handlung, die man deutlich begreift, wollen ſollte. Was den Beweggrund giebt, daß wir eine Handlung wollen oder nicht wollen, das verbindet uns, ſie zu thun oder zu unterlaſſen; denn Jemanden zu einer Handlung verbinden, iſt: damit einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens verknüpfen. Sechstens: Was aus den Handlungen der Menſchen erfolgt, und ſie gut oder böſe macht, rührt von der Natur her; das Gute oder Böſe aber enthält den Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens, und mithin den Grund der Verbindlichkeit; woraus fließt, daß es die Natur der Dinge und des Menſchen ſelbſt iſt, welche verbindet, das Gute zu thun und das Böſe zu laſſen. Eben die Natur iſt es auch, welche die Verbindlichkeit auflegt, das Beſſere dem Schlechtern vorzuziehen. Hierbey kann es ſich freylich ereignen, daß das Böſe unter dem Scheine des Guten uns blendet und verführt; daraus läßt ſich gleich wohl nicht der Schluß ziehen, als ob die Natur uns in dem Falle auch zum Böſen verbinde; vielmehr der

Fehler

Fehler liegt alsdenn nicht an der Natur, ſondern an der Unwiſſenheit und dem Irrthume. Siebentens: Die Natur verbindet uns alſo, die an ſich guten Handlungen zu thun, und die an ſich böſen zu unterlaſſen. Da nun jene unſern Zuſtand vervollkomnern, dieſe hingegen ihn verſchlimmern, ſo verbindet uns auch die Natur zu Allem, was unſern Zuſtand vollkomner machen kann. Die allgemeine Regel des ſittlich freyen Handelns iſt daher dieſe: Thue, was Dich und Deinen, oder Anderer, Zuſtand vollkomner macht; unterlaſſe, was ihn unvollkomner macht. Dieſe Regel iſt in der Natur der Seele gegründet, und ſoferne ſie eine Verbindlichkeit ausdrückt, iſt ſie ein Geſetz. Weil es zu ihrer Begründung des Willens Gottes nicht bedarf, ſo gilt ſie auch für den Atheiſten, und man kann nicht ſagen, daß der Atheismus Jemanden zum Böſen verleite, ſondern es iſt eben die Urſache, die auch Andere, welche keine Atheiſten ſind, dazu verführt, die Unwiſſenheit des Guten und Böſen. Inzwiſchen kann der Atheismus allerdings beytragen, daß Jemand dieſer Unwiſſenheit ſich mehr überläßt, als er ohnedem thun würde; nur kann das böſe Leben nicht für eine nothwendige Folge des Atheismus als ſolchen gelten. Achtens: Da die freyen Handlungen durch dasjenige gut oder böſe werden, was aus ihnen erfolgt, ſo bedarf es zu ihrer

Beur-

Beurtheilung einer Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge. Dieſe Einſicht iſt die Vernunft, und ſonach wird das Gute und Böſe durch die Vernunft erkannt. Die Vernunft lehrt uns alſo, was wir thun oder laſſen ſollen, oder ſie iſt die Lehrerin des Geſetzes der Natur. Hieraus fließt: Wer nach der Vernunft handelt, lebt nach dem Geſetze der Natur, und ſo weit Jemand wirklich vernünftig iſt, kann er gar nicht anders als dem Geſetze der Natur gemäß leben. Oder: der vernünftige Menſch iſt ſich ſelbſt ſein Geſetz. **Neuntens**: Die an ſich guten oder böſen Handlungen ſind nothwendig gut oder böſe. Sie ſind alſo unveränderlich, und eben ſo iſt es das Geſetz der Natur, durch welches ſie ihren Charakter empfangen. Das Nothwendige iſt ewig, und folglich iſt es auch das nothwendige unveränderliche Geſetz der Natur. Es umfaßt alle freye Handlungen, die möglich ſind, und mithin iſt es auch vollſtändig. **Zehntens**: Der göttliche Verſtand macht alles möglich, und durch den göttlichen Willen wird alles Mögliche wirklich. Nun iſt durch den Verſtand Gottes möglich geworden, daß aus den freyen Handlungen der Menſchen entweder die Vollkommenheit oder die Unvollkommenheit ihres Zuſtandes herrühre, und nach ſeinem Rathſchluſſe iſt dieſes auch in der That der Fall. Da aber die Vorſtellung dieſer Vollkommenheit

heit oder Unvollkommenheit der Beweggrund für die Menſchen iſt, etwas zu thun oder zu unterlaſſen; ſo iſt es auch Gott, der dieſen Beweggrund mit den freyen Handlungen verknüpft hat. Gott iſt demnach als der Urheber des Geſetzes der Natur zu betrachten, und auch Er verbindet die Menſchen, ihm gemäß zu leben. Hierdurch wird das Geſetz der Natur zu gleich zu einem göttlichen Geſetze. Wolf bewies dies auch daraus, daß oft auf gute Handlungen Glück und auf böſe Unglück erfolgt; dies beruht aber auf dem Rathſchluſſe Gottes, daß es ſo erfolgen ſolle; da alſo Gott freywillig Glück und Unglück als Beweggründe mit den freyen Handlungen der Menſchen verknüpft; ſo verbindet er auch hierdurch die Menſchen, das Gute zu thun, und das Böſe zu meiden; oder das Geſetz der Natur erſcheint zugleich als ein göttliches. Auf den Einwurf, der ſich hiergegen darbietet, daß doch gute Menſchen oft unglücklich und böſe Menſchen glücklich ſind, erwiederte Wolf, daß viele Menſchen nur gut zu ſeyn ſcheinen, ohne es wirklich zu ſeyn; daß das Glück bey den Böſen oft ein Beweggrund ſey, vom Böſen abzuſtehen und ſich zum Guten zu neigen; daß auch das Glück der Erfahrung gemäß oft der Weg zu deſto größerm Unglück ſey, ſo wie umgekehrt das Unglück bey den Guten Mittel zu größerm Glücke; daß der gute Menſch

durch

durch das Unglück vom Böſen abgehalten werde, in welches er ſonſt verfallen würde. Es erhellt demnach, daß Gott Glück und Unglück nicht zu einerley Abſicht in der Welt anwendet, es aber allemal mit den freyen Handlungen der Menſchen ſo verknüpft, daß es einen Beweggrund abgeben kann, Gutes zu thun und Böſes zu unterlaſſen. Eilftens: Das Gute, was Gott mit freyen Handlungen verknüpft, heißt Belohnung, ſo wie das Uebel Strafe. Beyde erfolgen zwar natürlich aus den Handlungen; aber ſofern ſie von Gott mit den Handlungen als Beweggründe verknüpft werden, ſind ſie als göttliche Belohnungen oder Strafen anzuſehen. Gleichwohl wird der vernünftige Menſch nicht durch die Belohnung zum Guten beſtimmt, und nicht durch die Furcht vor der Strafe vom Böſen abgehalten; ſondern als vernünftiger Menſch iſt er ſich ſelbſt ein hinreichendes Geſetz, und braucht auſſer der natürlichen Verbindlichkeit keine andere. Hingegen der vernünftige Menſch hat an der Verbindlichkeit des natürlichen Geſetzes an und für ſich nicht genug; denn er erkennt daſſelbe nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit; für ihn müſſen alſo noch göttliche Belohnungen und Strafen als beſondere Beweggründe gut zu handeln und das Laſter zu fliehen, hinzukommen.

§. 1076.

§. 1075.

Nach der Beſtimmung des höchſten und allgemeinſten Princips der Sittlichkeit handelt Wolf vom Gewiſſen, von der Art und Weiſe, das höchſte Gut zu erlangen, und theilt dann einige Regeln mit, um die Gemüther, alſo auch das eigene Gemüth, zu erkennen und zu beurtheilen. Das Gewiſſen erklärt er als das Urtheil über unſere Handlungen, ob ſie gut oder böſe ſind. Der Menſch hat alſo nach ihm nur inſofern ein Gewiſſen, als er fähig iſt, das Verhältniß ſeiner freyen Handlungen zur Vollkommenheit ſeines eigenen Zuſtandes und des Zuſtandes Anderer zu ſchätzen. Dieſes Urtheil über die Handlungen und ihren Werth iſt entweder wahr oder falſch, und daher iſt auch das Gewiſſen entweder richtig oder irrig. W. nimmt auch ein gewiſſes Gewiſſen an, ſofern Jemand von der Richtigkeit ſeines Urtheils über den Werth ſeiner Handlungen feſt überzeugt iſt, und ſetzt dieſem ein wahrſcheinliches oder zweifelhaftes Gewiſſen entgegen, wo unſer Urtheil, ob die Handlung gut oder böſe ſey, nur wahrſcheinlich oder zweifelhaft iſt. Ein Grund, um deſſen willen Jemand beſorgt, daß eine Handlung böſe ſey, iſt ein Gewiſſensſcrupel. Wird das Urtheil vor der Handlung gefällt, heißt es das vorhergehende; nach der Handlung,

lung, das nachfolgende Gewiſſen. Ferner: Urtheilen wir über eine Handlung, ehe ſie vollbracht wird, ſo thun wir dieſes entweder, um überhaupt zu beſtimmen, ob ſie gut oder böſe ſey; oder ob wir ſie thun oder laſſen ſollen. Im erſten Falle nennt Wolf das Gewiſſen ein lehrendes; im andern Falle ein antreibendes. Das antreibende Gewiſſen äuſſert ſich auf eine zwiefache Art, entweder ſo, daß wir über das Thun oder Laſſen einer Handlung nur überhaupt urtheilen, ohne die beſondern Umſtände zu erwägen, da ſich gerade keine Veranlaſſung oder Gelegenheit findet, ſie wirklich zu vollbringen; oder ſo, daß wirklich die Gelegenheit zum Handeln da iſt, und Jemand nun zugleich auf die beſondern Umſtände bey ſeinem Urtheile über das Thun oder Laſſen Rückſicht nimt. Handelt nun Jemand wider das antreibende Gewiſſen der erſtern Art, ſo iſt das Gewiſſen nachgebend; handelt er aber wider das antreibende Gewiſſen der zweyten Art, ſo iſt das Gewiſſen überwiegend. Danach die beſondern Umſtände auf das Urtheil über das Vollbringen oder Nichtvollbringen einer Handlung ſtärkern oder ſchwächern Einfluß haben, iſt das Gewiſſen wichtig oder unwichtig. Auch kommen hier die Einwirkung der Luſt oder Unluſt an den Gegenſtänden unſerer Thätigkeit, überhaupt die Affecten, welche ſich auf dieſelben beziehen, gar ſehr

mit

mit in Anſchlag. Suchen wir nicht eine deutliche Erkentniß der Gegenſtände, ſo pflegen wir das Gute oder Böſe derſelben nach der Luſt oder Unluſt zu beurtheilen, welche dieſe uns gewähren, ſo wie nach den Affecten, die gerade in uns rege ſind. In dieſem Zuſtande befindet ſich aber der Menſch allemal in einer gewißen Sclaverey, und iſt nicht recht frey; es komt alſo auch darauf an, ob Jemand ſein Urtheil über die Güte einer zu vollbringenden Handlung im Stande der Freyheit, oder im Stande der Sclaverey fälle; im erſtern Falle iſt ſein Gewiſſen frey, im andern iſt es gehindert. Nach der Angabe dieſer mancherley Unterſchiede des Gewiſſens zeigt Wolf die Nützlichkeit derſelben, und zugleich, wie man gegen das lehrende und antreibende Gewiſſen handeln; warum man eine Handlung billigen oder misbilligen, und dennoch unterlaſſen oder verrichten könne. Aus ſeinem Begriffe des Gewiſſens erklärt er auch, warum Thiere kein Gewiſſen haben; ſie können keines haben, weil ſie überall keines Urtheils fähig ſind. Itzt entſteht aber die Frage nach einem Kriterium, nach welchem ſich entſcheiden laſſe: ob das Gewiſſen richtig ſey, oder nicht. Dies Kriterium wird von W. ſo beſtimt: Wenn das Urtheil mit erkannten Wahrheiten zuſammenhängt, ſo iſt es der Vernunft gemäß und wahr. Folglich iſt das Gewiſſen alsdenn richtig, wenn

es der Vernunft gemäß iſt. Da ſich nun einſehen läßt, ob ein Urtheil der Vernunft gemäß ſey (d. i. mit erkannten Wahrheiten zuſammenhange); ſo kann auch der Vernünftige die Richtigkeit ſeines Gewiſſens ſelbſt prüfen, und hat dazu keinen äuſſern Richter nöthig. Jeder darf nur das Urtheil in einen Vernunftſchluß bringen, um die Wahrheit deſſelben zu prüfen; daher Wolf auch ſagt: durch die Demonſtration erhält man ein gewißes Gewiſſen. Merkwürdig iſt hierbey noch die Art, wie er das ruhige, ſchlafende und unruhige Gewiſſen erklärt. Das erſte findet statt alsdenn, wenn das nachfolgende Gewiſſen dem vorhergehenden nicht zuwider ſeyn kann; alsdenn iſt auch kein Grund zum Misvergnügen oder zu widrigen Affecten wegen des Thuns und Laſſens vorhanden; und die Ruhe des Gewiſſens beſteht demnach in der fortdaurenden Befreyung vom Verdruße und widrigen Affecten, die durch unſre Handlungen bewirkt werden. Ein ſchlafendes Gewiſſen ſcheint ruhig zu ſeyn, iſt es aber nicht wirklich; das Urtheil über die Handlungen iſt da entweder noch gar nicht gefällt, oder iſt zu dunkel und unbeſtimt, um auf unſern Gemüthszuſtand einwirken zu können; ſobald aber das Urtheil wirklich erfolgt, oder deutlicher wird, hört auch der Schlaf des Gewiſſens auf, und die ſcheinbare Ruhe geht in wirkliche Unruhe über.

Die

Die Unruhe des Gewiſſens entſpringt aus der Beſorgniß, man habe vielleicht unrecht gethan; dadurch werden ein Gefühl unſrer Unvollkommenheit und mit demſelben unſer Misvergnügen über uns ſelbſt, zuweilen auch Furcht und andere Affecten, erregt. Die Unruhe des Gewiſſens, wenn die Handlungen nicht wirklich böſe ſind, kann dadurch gehoben werden, daß man ſich den Werth derſelben mehr aufklärt. — Das höchſte Gut oder die höchſte Glückſeligkeit erlangt der Menſch dadurch, wenn er es ſich zur Abſicht macht, in allen ſeinen freyen Handlungen nach innerer und äuſſerer Vollkommenheit ſeines Zuſtandes zu ſtreben. Dies geſchieht dadurch, daß der Menſch ſein Thun und Laſſen ſo einrichtet, daß er nichts ohne Abſicht vornimt; eine jede Abſicht aber ein Mittel anderer, und alle ein Mittel zur Hauptabſicht, Vollkommenheit, ſind. Wolf nennt dieſes einen ordentlichen Wandel führen. Handelt hingegen der Menſch ſo, daß eine Abſicht der andern zuwiderläuft, ſo iſt ſein Wandel unvollkommen, und er handelt thöricht. Um zu beurtheilen, ob unſer Wandel ordentlich oder unordentlich ſey, dazu gehört Scharfſinnigkeit, das Verhältniß der Handlungen zu ihren Zwecken einzuſehen, und die Aehnlichkeit derſelben in ihren Gründen und Conſequenzen zu bemerken; auch Witz und Verſtand, um hieraus Regeln für das Ver-

 hal-

halten zu erfinden. Was die Beobachtung des Geſetzes der Natur oder den ordentlichen Wandel hindert, ſind die Sinne, die Affecten, und die Sclaverey, in welche ſie den Menſchen bringen. Wer alſo das Hinderniß ſeiner Tugend aus dem Wege räumen will, der muß die Herrſchaft über die Sinne und die Affecten zu gewinnen und zu behaupten ſuchen; ein ſchweres Geſchäfft, und das viele Uebung fodert. — In Anſehung der Kunſt, ſein eigenes Gemüth, und die Gemüther Anderer zu erkennen, giebt Wolf folgende Regeln: Alle freye Handlungen der Menſchen, und alſo auch ihre Tugenden und Laſter, gehen von Beweggründen aus, welche die Maximen der Menſchen beſtimmen, nach denen ſie handeln und Gutes und Böſes beurtheilen. Kennt man alſo jene Beweggründe und Maximen, ſo kann man daraus einſehn, zu was für Tugenden oder Laſtern Jemand vorzüglich geneigt ſey. Hierzu muß denn auch eine beſondere Aufmerkſamkeit auf die Affecten kommen, welche die Handlungen Jemandes, oder unſere eigenen beſtimmen. W. giebt auch Regeln, wie die Verſtellung bey Andern zu entdecken ſey. Sein Urtheil über die Gültigkeit der Phyſiognomik iſt ſehr treffend. Im zweyten Theile trägt W. die Lehre von den Pflichten vor, die er in Pflichten des Men-

ſchen

ſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Gott und gegen andere Menſchen abtheilt.

§. 1076.

Das Naturrecht gründete Wolf auf die Moral. Sein Princip jenes iſt: Du darfſt alles thun, was die Vollkommenheit deines eigenen Zuſtandes und des Zuſtandes anderer erhält und befördert; hingegen darfſt Du nichts thun, was Deinen oder den Zuſtand Anderer unvollkomner macht. Es ſcheint, daß W. zu dieſer Anſicht des N. R. hauptſächlich dadurch verleitet wurde, daß mit jeder Pflicht ein Recht ſie auszuüben verbunden iſt; hieraus zog er den Schluß, daß es gar keine Rechte geben könne, welche ſich nicht auf die Pflicht ſtützten, daß folglich alles Naturrecht auf der Moral beruhe, und der Unterſchied jenes von dieſer lediglich darin liege, daß jenes ſich nur auf ein verſchiedenes Verhältniß der Handlungen zum Sittenprincipe beziehe. Das Naturrecht beſtimt das Dürfen, die Moral das Sollen. Wolf hat daher auch in ſeinem größern lateiniſchen Werke über das Naturrecht dieſe Wiſſenſchaft ſo abgehandelt, daß er allemal die Reciprocität der Pflichten und der Rechte zugleich darſtellt.

Nach der allgemeinen vorläufigen Beſtimmung der Grundbegriffe und Principien des Naturrechts handelt er von den Pflichten und Rechten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Andere, und gegen Gott. Dann folgen die Lehren vom Eigenthume, von den Verträgen, das allgemeine Geſellſchaftsrecht, Statsrecht und Völkerrecht. Es iſt hierbey gar nicht zu verwundern, daß das Naturrecht **Wolfs** durchaus keinen beſtimten Charakter hat; es kommen einerſeits viele Begriffe und Lehren darin vor, die in die Moral gehören; ja die Moral wird großentheils darin wiederholt; andererſeits ſind auch manche Begriffe aus dem römiſchen Rechte aufgenommen, wahrſcheinlich weil W. glaubte, ſich nach der zu ſeiner Zeit gewöhnlichen Methode, das Naturrecht in ſeiner nächſten Anwendbarkeit auf das römiſche Recht darzuſtellen, bequemen zu müſſen: eine Methode, die für das philoſophiſche Recht um ſo nachtheiliger war, da man dieſes nach dem römiſchen Rechte zu modeln ſuchte, anſtatt daß daſſelbe ein Kanon der Beurtheilung des letztern hätte ſeyn ſollen.

Die Werke **Wolf's** über die **Moral** und das **Naturrecht** ſind in der Literatur dieſes Abſchnittes angezeigt.

§. 1077.

Auch die Politik wurde von Wolf in ſyſtematiſcher Form behandelt, jedoch ſo, daß er den eigenthümlichen Charakter derſelben verfehlte, und hauptſächlich ſie mit dem allgemeinen Geſellſchaftsrechte und dem Statsrechte verwechſelte und verwirrte. Er erklärte die Politik für die Wiſſenſchaft, das geſellſchaftliche Leben und insbeſondre das gemeine Weſen ſo einzurichten, daß dadurch die Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts möglichſt befördert werde. Mit dieſem Begriffe der Politik, ob er gleich nicht ganz beſtimt und dem Zwecke der Wiſſenſchaft angemeſſen iſt, hätte man können zufrieden ſeyn, wenn Wolf bey der Ausführung ſich nur feſt daran gehalten hätte. Allein dieſe zeigt, daß er jenen Begriff in einer viel weitern und ganz andern Bedeutung nahm, als worin er hätte genommen werden ſollen. Schon in der Vorrede zu ſeinem Lehrbuche über die Politik äuſſerte er, daß daſſelbe ein Inbegriff aller der Lehren ſey, woraus man alles dasjenige, was im gemeinen Weſen vorkomt, vernünftig beurtheilen könne. Er ſcheidet daher die Wiſſenſchaft in zwey Haupttheile, von denen der erſte von den Geſellſchaften der Menſchen, vom Eheſtande, der elterlichen Geſellſchaft, der herſchaftlichen Geſellſchaft und dem Hauſe (der Familie); der andere

dere vom gemeinen Weſen überhaupt, von den verſchiedenen Arten des gemeinen Weſens, von den bürgerlichen Geſetzen, von der Macht und Gewalt der Obrigkeit, von der Regierung der hohen Landesobrigkeit und vom Kriege handelt. Schon aus dieſer Angabe der von Wolf erörterten Hauptſtücke der Politik erhellt, daß Vieles fehlt, was in dieſer Wiſſenſchaft durchaus nicht übergangen werden darf; und daß faſt alle hier behandelte Materien in das Naturrecht gehören. Daß die Politik Wolf's mit ſeiner Moral im genaueſten Zuſammenhange ſteht, läßt ſich erwarten. Sein Grundſatz für jene iſt: Thue, was die Wohlfahrth der Geſellſchaft befördert; unterlaß, was ihr hinderlich, oder ſonſt nachtheilig iſt. Die politiſchen Maximen beſtimte er zwar conſequent aus dieſem Grundſatze, und urtheilte überhaupt, daß die Politik ſich nicht danach richten könne, was in unſern poſitiven Staten wirklich obwalte und geſchehe, ſondern daß ſie eine Wiſſenſchaft der philoſophirenden Vernunft ſey. Demungeachtet aber verwarf er alle bloß ſpeculative müſſige Ideale von Statseinrichtungen und Statsverwaltungen, bey denen die Menſchen als Vernunftweſen vorausgeſetzt werden, nicht wie die Erfahrung dieſelben wirklich zeigt. "Es würde freylich," ſagt er, in keinem gemeinem Weſen beſſer hergehen, als wo alles mit Vernunft geſchähe,

he, d. i. wo Jedermann in allen vorkommenden Fällen zureichenden Verſtand und Tugend genug hätte; allein da wir ſolche Menſchen auf unſerm Erdboden nicht antreffen, ſo läßt ſich auch hier kein ſo vollkomner Stat einrichten. Nun wäre wohl nicht alle Mühe vergebens, wenn man desgleichen vollkomnen Stat beſchreiben wollte; denn er wäre ein Spiegel, darin wir die Unvollkommenheit unſerer Staten erblicken könten, und ein Probierſtein, daran ſich das Gute in unſern Staten zu erkennen gäbe. Allein da ich mir nichts weiter vorgenommen, als zu zeigen, wie ſich ein Stat auf unſern Erdboden einrichten läßt, ſo habe ich auch ſolche Menſchen dazu nehmen müſſen, wie wir auf dem Erdboden antreffen. Daß übrigens in der Wolfiſchen Politik mehr von Naturrecht und Moral als von eigentlicher Politik nach dem richtigen Begriffe dieſer Diſciplin die Rede ſey, will ich noch mit einigen Beyſpielen bewähren. Für den Zweck des Eheſtandes erklärt Wolf die Erzeugung und Erziehung der Kinder, und behauptet, daß jeder Beyſchlaf unerlaubt ſey, der bloß Geſchlechtsluſt beabſichtige. Er verwirft alſo auch als unrecht Knabenſchänderey, Sodomiterey, Hurerey, Polygamie u. w. nur nicht aus politiſchen Gründen, ſondern lediglich aus moraliſchen. Ganz beyläufig berührt er, was das gemeine Weſen darunter leide, wenn jene Laſ-

ter in demſelben herſchend werden. So handelt er auch umſtändlich von den Bedingungen einer glücklichen Ehe; warum ſo wenig Ehen gerathen; daß das Heyrathen das Allergefährlichſte ſey, was ein Menſch in ſeinem ganzen Leben zu wagen habe u. w. Weiterhin werden die gegenſeitigen Rechte der Ehegatten auf ihre Güter angegeben, ohne daß irgend auf politiſche Gründe, die hier eintreten, Rückſicht genommen wird. Der Abſchnitt von der väterlichen Geſellſchaft enthält eine ganze Reihe Paragraphen über die Erziehung der Kinder. Hingegen die eigentlich politiſchen Fragen, inwiefern die Art der Erziehung der unbedingten Freyheit der Bürger zu überlaſſen oder zu beſchränken iſt; wie das Recht des Weibes nach dem Tode des Mannes in Anſehung der Erziehung der Kinder feſtzuſetzen ſey; wie die Epoche der Majorennität zu b ſtimmen ſey u dgl.; kommen gar nicht in Anſchlag. Auch die Lehre von der Herſchaftlichen Geſellſellſchaft betrifft nur die gegenſeitigen Rechte und Pflichten zwiſchen Herrſchaft und Geſinde, wobey wiederum gerade die Puncte, die für die eigentlich politiſche Unterſuchung gehörten, nicht erwogen ſind. Mehr nähert ſich **Wolf** dem eigentlichen Zwecke der Politik in dem zweyten Haupttheile derſelben, welcher ſich mit der Einrichtung und Verwaltung des Stats beſchäfftigt. Als Grundmaxime ſtellt er hier folgende auf: Thue, was

die gemeine Wohlfarth befördert und die gemeine Sicherheit erhält. Hingegen unterlaß, was die gemeine Wohlfarth hindert, und der gemeinen Sicherheit zuwider iſt. Diejenige Regierungsform iſt die beſte, in welcher die Abſicht des gemeinen Weſens, die gemeine Wohlfarth und Sicherheit, am leichteſten und ſicherſten d. i. ohne Umwege und mit der wenigſten Gefahr, daß dieſelbe werde verabſäumet und gehindert werden, erreicht werden kann. Unter den Regierungsformen zog Wolf die Monarchie vor. Sie hat den Vortheil, daß in Fällen, wo öffentlich gehandelt werden muß, es geſchwind zum Entſchluße komt, und die Angelegenheiten geheim gehalten werden können. Dieſer Vortheil iſt beſonders alsdenn wichtig, wenn der Stat unvermuthet bekriegt wird, oder mit andern Krieg anfangen will. Hingegen überſah Wolf auch die Nachtheile der monarchiſchen Verfaſſung nicht. Der Regent kann entweder aus Mangel genugſamer Einſicht, oder auch wegen einiger Neigungen und Affecten, theils mit ſchweren Auflagen die Unterthanen drücken, theils dem Lande nachtheilige Vorſchläge bewerkſtelligen, theils durch unnütze Kriege und durch Eigenſinn in Fortſetzung derſelben Land und Leute in die äuſſerſte Gefahr ſetzen. In dem Abſchnitte über die Einrichtung eines gemeinen Weſens ſind viele lehrreiche Bemerkungen zerſtreut, z. B. über die Anſtalten

zur

zur Bevölkerung des Landes; über das Verbot der Emigration und die Mittel, dieſe ohne Anwendung von Zwang zu verhindern; über die Beförderung der Induſtrie und die dadurch zu vermindernde Betteley; über die Anlegung von Schulen und Akademieen, und die Anordnung und Verwaltung derſelben; über Societäten der Wiſſenſchaften, für welche Wolf unbedingte Freyheit zu philoſophiren und ihre Entdeckungen bekant zu machen verlangt, aus dem ſonderbaren Grunde, weil ſie keine Meynungen annähmen, ſondern nur ausgemachte Wahrheiten, von welchen der Religion, dem State und dem ehrbaren Wandel kein Eintrag zu beſorgen ſey; über gottesdienſtliche Anſtalten, Stiftung von Feyertagen zum Behuſe der Religionsübung, deren Zahl Wolf jedoch beſchränkt wünſcht; über Einrichtung von Theatern zur Beförderung der Moralität, die ſehr lebhaft empfohlen wird; über die Nothwendigkeit, den Wucher und zu hohe Zinſen abzuſchaffen; über bürgerliche Strafen und Belohnungen u. w. Die Atheiſten dürfen nach W. nicht im State geduldet werden, ob es gleich möglich iſt, daß ſie rechtſchaffene Menſchen ſind, weil der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden iſt. Denn da in den meiſten Fällen die atheiſtiſche Denkart eine Folge der Unvernunft und mit einem unmoraliſchen Charakter verknüpft iſt;

iſt; der Stat aber darauf achten muß, was gewöhnlich geſchieht, und nicht auf einzelne Ausnahmen von der Regel rechnen kann, ſo hat er Urſache, die Atheiſten überhaupt als dem gemeinen Weſen gefährlich zu betrachten, und ſie alle ſchlechthin von ſeiner Gemeinſchaft aus- zuſchließen. Eben deßwegen darf aber auch der Stat auf keine Weiſe dulden, daß ein- ſichtsvolle Männer, die in ihrer Vorſtellungs- art über Gott und Welt von der des großen Haufens abweichen, des Atheismus beſchul- digt werden; indem Verleumdungen der Art mehr Unheil anrichten, als der Atheismus ſelbſt. Nicht minder brauchbare politiſche Rathſchläge enthält der Abſchnitt von den bür- gerlichen Geſetzen. Wolf dringt hier darauf, daß die Geſetze nicht zu ſehr gehäuft werden, alſo nicht alle Kleinigkeiten beachten, ſondern nur größere und für die gemeine Wohlfarth be- deutendere Unordnungen und Vergehungen verhüten ſollen. Er erläutert dies durch ein Beyſpiel vom Gottesdienſte. Die Obrigkeit ſoll die Feyertage beſtimmen, und die gottes- dienſtlichen Zuſammenkünſte der Zeit und dem Orte nach anordnen, anch befehlen, daß Nie- mand ohne Noth dieſelben verſäume; hinge- gen wäre eine Unterſuchung ſehr unzweckmäßig, was für Bürger dem Gottesdienſte nicht bey- gewohnt haben und aus was für Gründen. Eine zu große Pünctlichkeit und Strenge der Ge-

Geſetze würde hierin mehr Schaden als Nuzzen ſtiften. Auch empfiehlt W. ſehr nachdrücklich, die bürgerliche Geſetzgebung immer mehr der natürlichen durch die Vernunft zu nähern, und bemüht ſich, die Vorzüge dieſer vor der gewöhnlichen poſitiven Geſetzgebung in's Licht zu ſtellen. Das gegenſeitige Recht der Obrigkeit und der Unterthanen wird von Wolf folgendermaßen beſtimt. Die Obrigkeit hat das Recht für den Zweck des Stats, den Unterthanen zu befehlen, und dieſe ſind verbunden zu gehorchen. Dieſe Verbindlichkeit des Gehorſams auf Seiten der Unterthanen wird dadurch nicht vermindert oder abgeändert, daß etwa die Unterthanen den Befehl der Obrigkeit ihrem Privatintereſſe nicht angemeſſen finden; denn die Obrigkeit muß die gemeine Wohlfarth zum Augenmerke haben, ſo wie auch die Unterthanen jener um dieſer willen verbindlich ſind; und was zur gemeinen Wohlfarth gehört, kann nur die Obrigkeit, aber nicht immer der Unterthan beurtheilen; daher dieſer Gehorſam zu leiſten ſchuldig iſt, auch wenn der Befehl der Obrigkeit ſeinem Vortheile widerſtreitet. Auf der andern Seite gründet ſich aber doch das Recht der Obrigkeit den Unterthanen zu befehlen nur darauf, daß jene dem unveränderlichen Geſetze der Natur gemäß handelt, auſſer in ſo weit man von der natürlichen Billigkeit in einigen Fällen

zum

zum Vortheile des ganzen Stats abweichen darf. Hieraus folgert Wolf, daß wenn die Obrigkeit etwas befiehlt, was dem natürlichen Geſetze zuwider iſt, der Unterthan nicht verbunden ſey zu gehorchen, es ſey denn, daß er ſich durch verweigerten Gehorſam mehr Unheil zuzöge, als wenn er gehorchte. z. B. Wenn die Obrigkeit befiehlt, wider das Gewiſſen eine irrige Religion anzunehmen, oder aus dem Lande zu gehn, ſo muß das letztere vorgezogen werden; hingegen beföhle ſie zur Unterhaltung liederlicher Komödianten, die nichts als Aergerniß zu geben geſchickt ſind, jährlich eine gewiße Beyſteuer zu leiſten, ſo wäre dieſer Befehl zwar ungerecht, aber es wäre doch rathſam, ihn zu befolgen, um ſich nicht größeren Unannehmlichkeiten auszuſetzen. Ueber die rechtliche Möglichkeit einer Empörung der Unterthanen gegen eine tyranniſche Obrigkeit erklärte ſich Wolf nicht. Das obige von ihm angeführte Beyſpiel paßt nicht zu einer eigentlichen Verweigerung des Gehorſams; denn indem der Unterthan, um der Religionsbedrückung zu entgehn, das Land verläßt, widerſetzt er ſich der Obrigkeit nicht, ſondern befolgt vielmehr ihren Befehl. Die Gewalt der Obrigkeit wird durch die Beſchaffenheit der Regierungsform, und dieſe durch die Grundgeſetze des Stats beſtimt. Wolf behauptet mit Recht, daß die Obrigkeit von Natur verbun-

bunden ſey, die Grundgeſetze des States zu halten; da inzwiſchen die Obrigkeit eben ſo leicht wie die Unterthanen verleitet wird, die natürliche Verbindlichkeit zu brechen, und die Grundgeſetze des Stats gleichwohl nicht übertreten werden dürfen, wenn die Regierungsform beſtehen ſoll; ſo muß die natürliche Verbindlichkeit der Obrigkeit noch durch eine andere verſtärkt werden; es entſteht alſo die Frage: ob es möglich ſey oder nicht, die Obrigkeit zu verbinden, daß ſie die Grundgeſetze eines Stats halte? W. beantwortet die Frage bejahend, und erklärt den Eid für ein Mittel, daß die Obrigkeit an die Beobachtung der Grundgeſetze des Stats gebunden werde. Er folgert denn hieraus auch die Nothwendigkeit der Religion in den Staten ſowohl auf Seiten der Unterthanen als der Obrigkeit. — Weitläuftig verbreitet ſich Wolf über das Verbrechen der beleidigten Majeſtät. Er nimt dieſes in einem ſehr allgemeinen Sinne, und verſteht darunter jede Handlung, die zum Nachtheile der Macht und Gewalt des Stats gereicht. Da dieſes aber mehr oder weniger geſchehen kann, ſo haben die Majeſtätsverbrechen Grade, und ſind mehr oder minder ſtrafbar. Die Größe des Verbrechens kann nur durch die Größe des Schadens für das gemeine Weſen beſtimt werden, welcher dadurch angerichtet wird. So iſt es nach

W.

W. ein Majeſtätsverbrechen, öffentlich angeſchlagene Edicte des Landesherrn abzureißen; das Verbrechen wird größer, wenn das Edict nicht bloß überhaupt abgerißen, ſondern auch in kleine Stücke zerrißen wird; noch größer, wenn das Edict mit Füßen getreten und in den Koth geworfen wird. Eine andere Art von Majeſtätsverbrechen iſt nach Wolf die Widerſetzlichkeit gegen Beamte, die Steuern erheben ſollen, wobey doch auch wieder der Grad des Verbrechens davon abhängt, ob Jemand vorſätzlich, oder aus Uebereilung ſich vergieng. Eine dritte Art von Majeſtätsverbrechen iſt die Unterſchlagung oder Diebſtahl öffentlicher Gelder. Eine vierte Art der Majeſtätsverbrechen iſt, wenn der Landesherr im Gebrauch der Gewalt perſönlich gehindert, oder gar derſelben beraubt wird. Unter dieſe Rubrik gehört auch das Aufwiegeln der Unterthanen oder auswärtiger Mächte gegen die beſtehende Regierung. Das größte Majeſtätsverbrechen iſt die Ermordung des Landesherrn. W. geſteht, daß er von dem gewöhnlichen Begriffe der Majeſtätsverbrechen abweiche, will aber dafür auch auf die geringeren Arten derſelben gelindere Strafen geſetzt wiſſen. — Da der Regent die höchſte Macht und Gewalt im State ausdrückt, ſo muß er auch eine dieſer entſprechende glänzende Hofhaltung haben. "Gleichergeſtalt da Jedermann ſeinem

Stande gemäß eſſen und trinken, ingleichen ſich kleiden und wohnen ſoll, ſo muß auch ein König und Landesherr ſeiner Majeſtät gemäß eſſen und trinken, derſelben gemäß ſich kleiden und wohnen". Es darf nicht verſtattet werden, daß ein Unterthan in einigen dieſer Stücke es dem Landesherrn gleich thue. Als Grund führt W. an, daß der gemeine Mann, der an dem Sinnlichen hängt, ſich bloß durch Vernunft keinen Begriff von der Majeſtät eines Regenten machen kann; da aber ein glänzender Hofhalt ſeine Sinne rührt, ſo giebt ihm dieſes auch einen, ob zwar undeutlichen, doch klaren Begriff von derſelben. W. fodert jedoch, daß der Hofhalt nicht in einen übertriebenen verſchwenderiſchen Luxus ausarte, damit die Unterthanen nicht deßhalb unnöthigerweiſe durch Auflagen gedrückt werden. — In Anſehung der Beförderung des Reichthums des Stats hat W. auch die Maxime: die Obrigkeit müſſe verhindern, daß kein Geld aus dem Lande geführt werde, welches ohne Nachtheil der gemeinen Wohlfarth darin bleiben könne; hingegen müſſe ſie dafür ſorgen, daß fremdes Geld ſo viel wie möglich in das Land hineingebracht werde. Daher ſoll auch die Einfuhr ausländiſcher Waaren, die mit barem Gelde erkauft werden müſſen, nur ſehr bedingterweiſe ſtatt finden. Iſt es möglich, daß die Bürger, ohne ihrer Bequemlichkeit und dem Lebens-

genuße

genuße zu großen Abbruch zu thun, ausländiſche Waaren entbehren, oder ſich ſtatt derſelben anderer einheimiſcher bedienen können, ſo iſt die Einfuhr der ausländiſchen Waaren ſchlechthin zu verbieten. Indeßen fühlte doch ſchon Wolf, wie wenig die Theorie über dieſe Gegenſtände zu ſeiner Zeit noch aufgeklärt war, und wie ſchwierig es ſey, allgemeine Regeln darüber aufzuſtellen, die ihre Gültigkeit in der Erfahrung bewährten. Er empfahl alſo auch bey der Anwendung der obigen von ihm gegebenen Regel die größte Vorſicht. So rieth er, die Einfuhr ausländiſcher Waaren nicht einzuſchränken, ſobald im Auslande auch einheimiſche Waaren wieder abgeſetzt würden, deren Abgang, wenn man den ausländiſchen Waaren den Zugang verſagte, ebenfalls, und oft zum größern Schaden des Stats verboten werden würde. Auch kann durch die Erlaubniß der Einfuhr fremder Waaren ein Speditionshandel bewirkt werden, wobey ſich die Bürger gar ſehr bereichern. Auf dieſe und andere ähnliche Umſtände muß alſo ſorgfältig Rückſicht genommen werden, bevor man die obige Regel unbedingt befolgt. Gerade, bemerkt Wolf, weil es ſo oft in der Verwaltung des Commerzes an der nöthigen Klugheit und Ueberlegung fehlt, und die Urſachen, welche das Gedeihen oder den Verfall des Handels in einem Lande beſtimmen, nicht gehörig

gekannt und erwogen werden, wird der Handel eines Landes nicht ſelten durch unzweckmäßige Einſchränkungen gehindert, und auch wohl ganz vernichtet. — Sehr eifrig dringt Wolf darauf, das Reiſen in fremde Länder, die Beſuchung fremder Schulen und Univerſitäten zur Erweiterung wiſſenſchaftlicher Kentniße, und zur größern Vervollkommung der Kunſtfertigkeiten, beſonders jungen Leuten nicht zu verbieten. Der Gewinn, welchen der Stat davon hat, daß die Reiſenden, wenn ſie gezwungen ſind im Lande zu bleiben, z B. auf einheimiſchen Univerſitäten zu ſtudiren, nicht ihr Geld auſſerhalb Landes verzehren, iſt ſehr geringe im Verhältniße zu den Vortheilen, welche die Bekantſchaft der Mitbürger mit den Wiſſenſchaften und Künſten des Auslandes wiederum dem State gewährt. Dafür aber läßt ſich durch geſetzliche Einrichtungen ſorgen, daß nicht durch eine unnütze Verſchwendung der jungen Leute zu viel Geld aus dem Lande gebracht wird; zumal da die größten Verſchwender eben diejenigen ſind, die am wenigſten lernen, und folglich dem State ihren Aufwand am Vermögen am wenigſten vergüten. So kann auch ſolchen Leuten, deren Zweck bey ihrem Reiſen in's Ausland kein anderer iſt, als die Zeit zu verbringen und den Wohllüſten nachzuhangen, die Erlaubniß dazu ganz verweigert werden. — Als Mittel, den innern

Reich-

Reichthum eines Landes zu vermehren empfiehlt Wolf vornehmlich eine fleißigere und geſchicktere Betreibung des Ackerbaus, der Viehzucht, und aller der Handwerke und Gewerbe, welche auf die Befriedigung der nächſten und dringendſten Bedürfniße des geſellſchaftlichen Lebens abzwecken; denn die Vernachläſſigung der Mittel, dieſen abzuhelfen und genug zu thun, iſt die wichtigſte Urſache, warum das Geld aus dem Lande geht und der Stat verarmt. Ferner trägt zur Erhöhung des Nationalreichthums ſehr viel bey die Vermeidung von Kriegen, welche allemal die Völker arm machen, ſie mögen auf eigenem oder auf feindlichem Boden geführt werden; die Sorge für Vorräthe, um in Jahren des Miswachſes eine Theurung zu verhüten, oder nicht zum Ankaufe ausländiſcher Victualien für einen hohen Preis genöthigt zu ſeyn; die Verbannung fremder Landſtreicher, Spieler u. dgl.; die Sorge für gewiße Annehmlichkeiten des Aufenthalts der Bürger, um ſie dadurch von der Emigration abzuhalten, und die Anordnung von ſtarken Abzugsgeldern von dem Vermögen derer, die dennoch das Land verlaſſen wollen; die Bearbeitung von Bergwerken, zumal wenn die Theilnehmer Einheimiſche ſind; ſind es Auswärtige, ſo kann nur ihre Zubuſſe dem Lande vortheilhaft ſeyn; die Begünſtigung wohlhabender und reicher Fremden, die entwe-

der des Handels wegen, oder zu ihrem Vergnügen, oder auch zu andern Zwecken in's Land kommen, und ſich in demſelben niederlaſſen; wohin denn auch die Anlegung von Univerſitäten, Schulen, und andern Inſtituten gehört, die durch den Ruf ihrer Lehrer viele fremde Studirende herbey ziehen; die Beförderung der Manufacturen, daß die Materialien nicht roh ausgeführt, ſondern im Lande ſelbſt verarbeitet werden, und damit zugleich der Preis für die Arbeit gewonnen wird; auſſer in dem Falle, wo die Menge der rohen Materialien ſo groß iſt, daß es an Menſchen zu ihrer Bearbeitung fehlt, und wo alſo das Land durch die Ausfuhr derſelben in ihrem rohen Zuſtande gewinnt u. w. Der letzte Abſchnitt, welcher den Krieg betrifft, enthält nichts, was ausgezeichnet zu werden verdiente.

§. 1078.

Bisher hab ich die Wolfiſche Philoſophie ſelbſt charakteriſirt; nunmehro will ich noch einige Nachrichten über die Schikſale derſelben auch nach dem Tode ihres Urhebers, und über ihre vornehmſten Anhänger und Vertheidiger hinzufügen. Der Beyfall, welchen ſie anfangs erhalten hatte, wurde in Deutſchland immer

ausgebreitet, und die Streitigkeiten, zu welchen ſie Veranlaſſung gab, trugen ſelbſt dazu bey, ihr ein größeres Intereſſe zu verſchaffen. Einer der ſcharfſinnigſten und gründlichſten Commentatoren und Apologeten derſelben war Georg Bernhard Bilfinger, gebohren zu Canſtadt am Neckar 1693. Er war in der Philoſophie ein unmittelbarer Schüler Wolfs, wurde im J. 1724 zu Tübingen, und im folgenden Jahre zu St. Petersburg Profeſſor der Philoſophie und Mathematik; nachher ward er wieder in ſein Vaterland zurückberufen, und ſtarb als Wirtembergiſcher geheimer Rath und Conſiſtorial-Präſident im J. 1750. Da die Lehre von dem Grunde der Harmonie zwiſchen Leib und Seele damals vorzüglich von den Philoſophen debattirt wurde, und die Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie, die Wolf angenommen hatte, von den Gegnern desſelben am lebhafteſten angefochten wurde, ſo ſchrieb Bilfinger eine in ihrer Art ſehr ſchätzbare Abhandlung: De harmonia animae et corporis maxime praeſtabilita, worin er die älteren Hypotheſen zur Erklärung der Harmonie des Leibes und der Seele, nehmlich vom phyſiſchen Einfluße und den gelegenheitlichen Urſachen, entwickelte und widerlegte, dagegen die Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie zu erweiſen, und beſonders die Einwürfe abzulehnen ſuchte, welche

dagegen vorgebracht waren. Auſſerdem bemühte er ſich zu zeigen, daß auſſer jenen drey Hypotheſen keine andere, als etwa eine aus ihnen zuſammengeſetzte, die jedoch von ſehr geringem philoſophiſchen Werthe ſeyn würde, möglich wäre. In einer andern Schrift: De origine et permiſſione mali wurde die Leibnizische Theodicäe von ihm erläutert und gegen mehrere Einwürfe vertheidigt. Sein wichtigſtes Werk ſind aber die Dilucidationes de Deo, anima et mundo. Dieſes enthält eine kurze gedrängte Darſtellung der Leibniz Wolfiſchen Metaphyſik, und zwar ſo, daß der innere Zuſammenhang des Syſtems gar ſehr dabey gewonnen hat. Ueberhaupt erklärte ſich Bilfinger noch offener und beſtimter für das Leibniziſche Syſtem, als Wolf gethan hatte, und man ſieht aus ſeiner Darſtellung am deutlichſten, wieviel in der Wolfiſchen Philoſophie aus der Leibniziſchen entlehnt iſt. — Andere eifrige Beförderer der Wolfiſchen Philoſophie waren Georg Heinrich Riebov, Johann Chriſtoph Harenberg, und Samuel Hollmann. Der erſte, gebohren zu Lüchow 1703, ward Profeſſor der Theologie zu Göttingen gleich nach Errichtung der Univerſität daſelbſt, und ſtarb 1774 als Generalſuperintendent der Grafſchaft Hoya und Prediger zu Hannover. Er vertheidigte insbeſondre die Wolfiſche Philoſophie gegen Lange und deßen Re-

Recenſion von ſechs und zwanzig gegen jene gerichteten Schriften, dekte die dabey obwaltenden Misverſtändniße und Verdrehungen auf, und that die Harmonie zwiſchen der Wolfiſchen Lehre und dem Chriſtenthume, wie es von den beſten Theologen gelehrt werde, mit einer Klarheit dar, die ſehr viel zur größern Aufnahme jenes mitwirkte. Harenberg war im J. 1696 im Hildesheimiſchen von ſehr armen Eltern gebohren. Er ward 1720 Rector an der Stiftsſchule zu Gandersheim, nachher Pfarrer zu Bornhauſen, im J. 1745 Profeſſor am Collegium Carolinum und Probſt zu St. Lorenz in Braunſchweig, wo er 1774 ſtarb. Er trat für Wolf gegen Lange auf; bewies dieſem, daß es in philoſophiſchen Unterſuchungen und im Reiche der Wahrheitsforſchung überhaupt nicht auf das Geſchrey der Menge ankomme, ſondern auf das Gewicht der Gründe; und ſtellte die Widerſprüche in den Vorſtellungsarten der Gegner Wolf's zuſammen; hauptſächlich machte er auf die Verdrehungen mancher Lehrſätze der Wolfiſchen Metaphyſik aufmerkſam, die ſich Lange und Buddeus erlaubt hatten, und zeigte, daß mehrere der angefochtenſten Wolfiſchen Lehren nicht nur in den Schriften der bewährteſten Theologen, ſondern auch in den eigenen ältern Schriften Lange's und Budde's vorkämen. Hollmann, als er noch Profeſſor in Witten-

 berg

berg war, hatte anfangs gegen Wolf Partey genommen; ward aber, nachdem er die Schriften desſelben ſelbſt ſtudirt hatte, ihm geneigter und vertheidigte ihn ſogar; wiewohl er doch in der Folge einen eigenen Eklekticismus in ſeinen Lehrbüchern aufſtellte.

§. 1079.

Die meiſten Widerſacher der Wolfiſchen Philoſophie, ſo lange der Stifter dieſer ſelbſt lebte, waren durch Lange gereizt worden, als Schriftſteller gegen ſie aufzutreten. Lange hatte hundert und dreyßig Fragen herausgegeben, welche das Unhaltbare und Gefährliche der neuen Lehre aufdecken ſollten. Dieſe wurden von Carpov, Director des Gymnaſium's zu Weimar, geb. zu Goslar 1699, geſtorben zu Weimar 1768, zuerſt unmittelbar, und nachher noch einmal gegen eine Vertheidigung derſelben von einem Antiwolſianer, widerlegt. Auch Jacob Friedrich Müller, der ſich anfangs in mehreren Schriften als Anhänger Wolf's gezeigt hatte, ward von Lange bewogen, gegen denſelben zu argumentiren; er that aber dem Anſehn der Wolfiſchen Philoſophie nur ſehr geringen Abbruch. Da die meiſten Angriffe der Anti Wolſianer gegen die Hypo-

Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie gerichtet waren, ſo erhielt dieſe einen beſondern Vertheidiger an Johann Ulrich Cramer, (geb. zu Ulm 1706; geſt. 1772), einem Günſtlinge Wolf's, der unter ſeiner Anleitung zu Marburg Philoſophie ſtudirt hatte, auf ſeine Empfehlung auch Profeſſor zu Marburg, in der Folge wegen ſeiner Kentniße in der Jurisprudenz Kammergerichtsaſſeſſor zu Wetzlar, und vom Kayſer Carl VII in den Freyherrnſtand erhoben wurde. Eben dieſer zeigte auch den Nutzen und Gebrauch der Wolfiſchen Philoſophie für das Studium der Rechtswiſſenſchaft.

Die meiſten der damals für und wider die Wolfiſche Philoſophie gewechſelten Streitſchriften haben ſich gegenwärtig verloren, und werden vielleicht in keiner Bibliothek mehr vollſtändig angetroffen. Vgl. v. Eberſtein Geſch. der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen B. I. S. 184 ff.

§. 1080.

Aber nicht bloß durch ihre Apologeten, ſondern auch durch eine große Zahl der angeſehenſten akademiſchen Lehrer, welche ſich für die Wolfiſche Philoſophie erklärten, und dieſelbe

be in ihren Lehrbüchern, wiewohl mit manchen Abänderungen im Einzelnen, darſtellten, ward die Autorität derſelben in Deutſchland immer allgemeiner und verſtärkter. Ich will hier nur einige der vornehmſten eigentlichen Wolfianer anführen. 1 Thümig, der mit Wolf das Schikſal der Verbannung aus Halle getheilt hatte, darauf als Profeſſor der Philoſophie und Mathematik und Pagenhofmeiſter in Caſſel angeſtellt wurde, wo er 1728 ſtarb. Von ihm ſind Inſtitutiones philoſophiæ Wolfianæ vorhanden. 2 Johann Heinrich Winkler, gebohren 1703 zu Wingeldorf in der Niederlauſitz, ſtudirte zu Jena, wo Ridiger ſein Lehrer war, ward hernach zuerſt Lehrer an der Thomasſchule zu Leipzig, und dann Profeſſor bey der dortigen Univerſität. Er ſtarb 1770. Ungeachtet ihn Ridiger gegen die Wolfiſche Philoſophie einzunehmen geſucht hatte, ſo ward er doch durch eigenes Studium derſelben für ſie geſtimt. Er ſchrieb ebenfalls Inſtitt. philoſ. Wolfianæ. 3 Friedrich Chriſtian Baumeiſter, Rector am Gymnaſium zu Görlitz, gebohren 1708, geſtorben 1785. Seine Compendien; Philoſophia definitiva — Inſtitt. philoſ. ration. — Inſtitt. Metaphyſ. — waren zu ihrer Zeit ſehr berühmt, und wurden vorzüglich beym Schulunterrichte in der Philoſophie gebraucht. 4 Johann Chriſtoph Gottſched, gebohren 1700 zu Judithenkirch in Preu-

Preußen, ſtudirte zu Königsberg, ward 1733 Lehrer der Dichtkunſt in Leipzig, und 1734 Profeſſor der Logik und Metaphyſik. Er ſtarb 1767 verachtet und verlacht von ſeinen Schülern, die ihn an Geiſt und Geſchmack übertrafen, obgleich er ſich weſentliche Verdienſte um die deutſche Sprache und Literatur erworben hat. Er iſt auch Verfaſſer eines philoſophiſchen Lehrbuchs unter dem Titel: Erſte Gründe der Weltweisheit. 4 Johann Auguſt Erneſti, bekanter als Philolog und Theolog, wie als Philoſoph. Er wurde gebohren zu Tennſtädt 1707, ward 1732 Lehrer an der Thomasſchule zu Leipzig, 1742 Profeſſor der Theologie bey der dortigen Univerſität, und ſtarb 1781. Er folgte als Theologe dem Wolfiſchen Syſteme. Sein berühmtes Handbuch iſt: Initia doctrinæ ſolidioris. 5 Johann Peter Reuſch, Prof. der Philoſophie und Theologie zu Jena, wo er 1754 ſtarb. Von ihm ſind: Syſtema Logices und Syſtema Metaphyſices. 6 Heineccius, der als Verfaſſer der Elementa philoſophiæ rationalis hierher gehört. Er war gebohren 1680 zu Eiſenberg, war Profeſſor der Philoſophie und Jurisprudenz zu Halle, zu Franeker, zu Frankfurt an der Oder, und ſtarb als Preußiſcher Geheimer Rath zu Halle 1741. 7 Johann Juſtin Schierſchmid, Profeſſor der Rechte zu Erlangen, wo er 1778 ſtarb. Er iſt Verfaſ-

faſſer eines philoſophiſchen Lehrbuchs nach Wolfiſchen Grundſätzen unter dem Titel: Philoſophia rationalis. 8 Johann Nicolaus Froben, Profeſſor der Mathematik zu Helmſtädt, geſtorben 1754, brachte die Wolfiſche Philoſophie zur leichtern Ueberſicht in Tabellen. Sein Werk hat den Titel: Brevis et dilucida Syſtematis Wolfiani dilucidatio. 8 Johann Guſtav Reinbeck, gebohren 1682 zu Zelle, ſtarb zu Berlin als Probſt an der Peterskirche und Conſiſtorialrath daſelbſt 1741. In ſeinen Gedanken über die Seele verſuchte er einen neuen Beweis für die Unſterblichkeit derſelben. Die Verſchiedenheit in der Vorſtellungsart dieſer Männer betraf nicht ſowohl den Charakter des Syſtems überhaupt, als vielmehr einzelne Lehren, oder einzelne Beweisarten für gewiße Sätze, in denen ſie von Wolf und von einander ſelbſt abweichen. Die größte Differenz findet ſich in den Erklärungen des Grundes der Harmonie zwiſchen Leib und Seele. So nahm Baumeiſter die präſtabilirte Harmonie bloß als Hypotheſe an, und trug die Gründe für und wieder dieſelbe ziemlich vollſtändig und unbefangen vor. Dagegen zogen Winkler, Gottſched, Erneſti, Reinbeck den phyſiſchen Einfluß vor theils weil dieſer mit der gemeinen natürlichen Vorſtellungsart zuſammenſtimme theils aus andern Gründen. Z. B. führte Reinbeck als Grund gegen die Hypotheſe der

präſta-

präſtabilirten Harmonie an, daß man zufolge derſelben der Gottheit gewiſſe ſündliche Handlungen des Menſchen in Anſehung des Leibes zuſchreiben müſſe, was doch nicht geſchehen dürfe. Erneſti wandte ein, daß bey dieſer Hypotheſe die Körper ganz unnütz, und eine göttliche Offenbarung unmöglich wäre. Auch Reuſch verwarf dieſelbe, weil dadurch die Exiſtenz der Körper ungewiß werde, ſofern dieſe bey ihr ganz überflüßig wäre. Dergleichen einzelne Puncte ausgenommen, worin die Wolfianer von ihrem Lehrer abgiengen, waren ſie übrigens dem Syſteme dieſes, und auch ſeiner Methode in der Behandlung der Philoſophie ſclaviſch treu, und dadurch wurde der Fortſchritt der Wiſſenſchaft ein paar Decemien hierdurch nicht wenig gehindert. **Wolf** war auch ſelbſt nicht mit mehrern ſeiner Schüler zufrieden.

§. 1081.

Ein Zeitgenoſſe **Wolf's**, der ſich als Selbſtdenker und auch als Gegner dieſes hervorthat, war Andreas Ridiger. Er wurde zu Rochlitz im Meißniſchen im J. 1673 von ſehr armen Eltern gebohren. Seine Dürftigkeit ward Urſache, daß er erſt im vierzehnten

Jahre anfieng unter der Anleitung eines Verwandten ſich den Studien zu widmen. Er begab ſich hernach auf das Gymnaſium zu Gera, und von dort auf die Univerſität zu Halle, wo er das Glück hatte, an Chriſtian Thomaſius einen Gönner zu gewinnen, der ihn zum Lehrer ſeiner Kinder wählte, und für ſeinen Unterhalt ſorgte. Eine Krankheit nöthigte ihn, Halle zu verlaſſen, und nach Gera zurückzugehn. In der Folge lebte er eine Zeitlang zu Jena, und nährte ſich vom Privatunterrichte, wobey er ſich zugleich mit Theologie beſchäfftigte; da er aber kein hinlängliches Auskommen fand, mußte er auch ſich von Jena wieder entfernen. Im J. 1697 begab er ſich nach Leipzig, und weil damals in Sachſen eine allgemeine Abneigung gegen die Theologen herrſchte, die ſich zu Halle gebildet hatten, Ridiger alſo ſich nicht leicht Hoffnung machen konte, zu einer Predigerſtelle in ſeinem Vaterlande befördert zu werden, ſo verließ er das theologiſche Studium, und trieb Jurisprudenz, gieng aber auch von dieſer, da ſie ihm misfiel, zum Studium der Medicin über. Ein Lieblingsgegenſtand war für Ridiger immer die Philoſophie geweſen, und ſeine erſten Schriften betrafen auch philoſophiſche Materien; De vſu et abuſu terminorum — De virtutibus intellectualibus integritati ſuae reſtitutis — De eo, quod omnes ideae oriantur a ſenſione — De no-

novis ratiocinandi adminiculis. Im J. 1703 ward er Doctor der Medicin zu Halle. Ein Diebſtahl, durch den er den größten Theil ſeines Vermögens verlor, und eine anhaltende Krankheit, die ſich mit dem Mangel verband, verurſachten ihm ein ſehr mühſeliges Leben. Er hielt einige Jahre zu Leipzig, und wegen des Einfalls der Schweden in Sachſen zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit großem Beyfalle, wiewohl es auch ihm hier nicht an Neidern und Widerſachern fehlte. Im J. 1709 gab er ſein berühmtes Werk; De ſenſu veri et falſi heraus, worin er die Logik nicht nur nach einer neuen Methode bearbeitet, ſondern auch mit vielen neuen praktiſch nützlichen Bemerkungen bereichert hat. Nachdem ſich die politiſchen Verhältniſſe in Sachſen verändert hatten, kehrte er wieder nach Leipzig zurück, und theilte hier ſeine Muſſe zwiſchen philoſophiſchen Vorleſungen und mediciniſcher Praxis. Er hatte hier unter andern zwey Zuhörer, die ſo dankbar gegen ihn waren, daß ihm jeder derſelben zwey tauſend Thaler ſchenkte. Auch bekam er den Charakter eines Churfürſtlichen Raths und Leibarztes. Wegen ſeiner Krankheit legte er gegen das Ende ſeines Lebens die Praxis ganz nieder, hörte auch auf Vorleſungen zu halten, und ſuchte bloß noch als Schriftſteller der gelehrten Welt nützlich zu werden. Er ſtarb im J. 1731.

S. Stolle's Hiſtorie der Gelahrtheit Th. III. Supplem. S. 751. Vgl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 533.

§. 1082.

Rüdiger vereinigte unſtreitig große Gelehrſamkeit mit großem Scharfſinne. Er erkannte die Mängel der gangbaren Philoſophie, und legte es auf eine Verbeſſerung derſelben überhaupt an; obwohl er doch nicht zur Feſtigkeit der Ueberzeugung von der Wahrheit ſeines eigenen Syſtems gelangt zu ſeyn ſcheint, da er, wie die verſchiedenen Ausgaben ſeiner Schriften beweiſen, immer daran änderte. Das größte Verdienſt hat er ſich um die Logik, und namentlich um die Lehren vom Wahren und Wahrſcheinlichen erworben. Mit den größten Lobſprüchen erhob er die Analytik des Ariſtoteles, welche von ſeinen Zeitgenoſſen nur darum verkannt werde, weil ſie dieſelbe nicht verſtanden hätten. Inzwiſchen, behauptete er, daß Ariſtoteles ſehr wichtige Materien ausgelaſſen, oder nicht mit der erfoderlichen Gründlichkeit und Vollſtändigkeit abgehandelt habe, und dadurch ſey er bewo-

gen

gen worden, ſein eigenes Werk de ſenſu veri et falſi auszuarbeiten. In dieſem rühmte er ſich alle Regeln aus apodiktiſchen Principien hergeleitet, und hauptſächlich den Unterſchied der mathematiſchen Schlußart von der philoſophiſchen, und der metaphyſiſchen von der diſciplinalen aufgeklärt zu haben, aus deren Verwirrung eine große Menge von Irrthümern hervorgegangen ſey. Das meiſte Eigenthümliche enthält, auch nach ſeiner eigenen Verſicherung, erſtlich die Lehre von der Definition und Eintheilung, als dem Fundamente aller Demonſtration, wovon wiederum das wahre Fundament der Affirmation, Negation, des Allgemeinen und des Beſondern abhängt. Ein anderer Hauptpunct, deßen Behandlung Ridiger als neu und ihm eigenthümlich auszeichnet, betrifft die Verſchiedenheit der Demonſtration, die er in eine anſchauliche (ſenſualis), intellectuale (idealis), und wörtliche (verbalis) ſondert. Die erſte iſt die mathematiſche Demonſtration. Sie wird dadurch charakteriſirt, daß ſie verſchiedene ſinnliche Merkmale lehre, die der weniger aufmerſame leicht überſieht, aus deren Verbindung aber doch eine merkwürdige Wahrheit hervorgeht. Ridiger erläutert dieſe Erklärung durch das Beyſpiel vom Pythagoriſchen Lehrſatze. Die mathematiſche Schlußart wird bewirkt durch das Zählen gleicher Momente; denn das Zählen

len iſt nichts anders als ein Modus gleiche Momente unmittelbar zu empfinden, und eben dasſelbe iſt die mathematiſche Schlußart. Hieraus erhellt auch, worin ſich die mathematiſche Schlußart von der intellectualen ſyllogiſtiſchen unterſcheide. Bey der leztern wird aus einem Satze ein anderer hergeleitet; bey jener hingegen wird aus Vielen Ein Satz bewieſen; denn die mehrern einzelnen ſinnlichen Merkmale beweiſen die Concluſion. Ferner in jener wird argumentirt durch Aſſumtion oder Transſumtion einer Idee; bey dieſer wird keine neue Idee aſſumirt; ſondern die Concluſion entſpringt aus der Vereinigung mehrer anſchaulicher Merkmale durch Zählen, nicht durch Subſumiren. Daher iſt auch die mathematiſche Schlußart nicht an die Regeln des Syllogismus gebunden; dieſer erfodert eine beſtimte Zahl der termini, jene nicht. Ridiger folgerte hieraus, daß mathematiſche Gegenſtände nicht durch eine intellectuale Schlußart erkant werden könten, und umgekehrt nicht metaphyſiſche und moraliſche Materien durch eine mathematiſche. Er beſtimt bey dieſer Gelegenheit den Unterſchied zwiſchen Mathematik und Philoſophie überhaupt. Jene entlehnt ihre Principien von der Möglichkeit; ihre ganze Schlußart iſt auf dieſe gerichtet, beginnt von dieſer und endigt in dieſe. Fängt z. B. die Mathe-

thematik vom Puncte, der Linie, der Fläche, von unendlich kleinen Theilen an, ſo fängt ſie ohne Zweifel von Dingen an, die bloß möglich, und zwar bloß für die göttliche Allmacht möglich ſind; denn da für dieſe auch non entia möglich ſind, ſo kann Niemand wiſſen, ob nicht auch jenen eine Möglichkeit zukomt. Sofern aber die Mathematik ſich in Probleme endigt, iſt es wiederum keinem Zweifel unterworfen, daß ſie mit der Entdeckung von Möglichkeiten endigt. Denn die Natur der Probleme liegt eben darin, daß ſie die Möglichkeit von Etwas anzeigen. Es iſt der Mathematik eigen, aus non entibus Vortheil, und noch dazu nicht geringen Vortheil zu ziehen, woraus ſich ergiebt, daß ſie ihre Principien von der bloßen Möglichkeit hernimt. Der Grund aber davon, daß ſie ſich in Möglichkeiten endigt, iſt dieſer, weil, um das Mathematiſch Mögliche wirklich zu machen, oft nichts weiter erfoderlich iſt, als der Wille des Deducirenden; anſtatt daß das Philoſophiſch Mögliche oft auf göttlicher Kraft, oft auf der Gunſt und dem Willen anderer Menſchen beruht, wenn es zur Wirklichkeit gelangen ſoll. Mit der Philoſophie verhält es ſich hierin ganz anders. Dieſe geht nicht von der bloßen Möglichkeit aus, ſondern von der Empfindung und Realität (a ſenſione et realitate), und hütet ſich ſorgfältig davor, daß ſie nicht

auf Definitionen oder andere Principien ſich ſtütze, denen eine bloße Möglichkeit zukomt, ſofern aus dieſen niemals Realitäten geſchloſſen werden können. Bey philoſophiſchen Problemen iſt die Beſtimmung der Möglichkeit und die Demonſtration, worauf bey den mathematiſchen allein geſehen wird, ſelten von einigem Belange; denn die Gegenſtände der moraliſchen Probleme werden faſt alle durch die Gunſt, oft auch durch den Unwillen der Menſchen, oft durch Geld (favore, ſaepe indignatione hominum ac pecunia) verwirklicht; die Gegenſtände der phyſiſchen aber durch die Kräfte der Natur; und daß die Gegenſtände jener Probleme ſo verwirklicht werden, bedarf nicht einer künſtlichen Demonſtration, indem es ſchon durch die gemeine Erkentniß eingeſehen wird. Das Geſchäfft der Philoſophen iſt vorzüglich dieſes, daß ſie die Art, wie ein möglicher Gegenſtand wirklich werden könne, aus Gründen der Wahrſcheinlichkeit darthun; z. B. wie die Gunſt der Menſchen, Geld, Naturkräfte bewirkt werden können; anſtatt daß die Mathematiker für die Wirklichkeit des bloß Möglichen nicht ſorgen, weil es in den meiſten Fällen eine vergebliche Unterſuchung iſt, wie wir eine Zahl, Linie, Winkel, Cirkel oder ähnliche Figur erlangen können. Wenn zuweilen in der angewandten Mathematik die Frage iſt, wie eine gewiße Zahl oder Größe

zu

zu erlangen ſey, ſo beſtimmen die Mathematiker nur den Begriff dieſer Zahl oder Größe, und überlaſſen die Sorge für die Verwirklichung derſelben den Philoſophen. Ridiger gab auch noch andere Verſchiedenheiten zwiſchen Mathematik und Philoſophie an in Anſehung der Axiome, Definitionen, der Eintheilung, die ſich hier nicht weiter erörtern laſſen. Die wörtliche Schlußart (ratiocinatio verbalis), iſt den beyden erſten inſofern entgegengeſetzt, daß bey jenen neue Wahrheiten aus einem realen Zuſammenhange entſpringen; bey dieſer aber nicht. Die wörtliche Schlußart findet alsdenn ſtatt, wenn die Gegenſtände durch Worte bezeichnet werden, dieſe nach grammatiſchen Regeln zuſammenhangen, und aus dieſem Zuſammenhange ein Schluß hergeleitet wird. Dieſer Schluß iſt zuweilen nothwendig, da ſich nicht über die Dinge raiſonniren und ſchließen läßt, wenn nicht vorher die Wörter, deren man ſich zur Bezeichnung derſelben bedient, genau beſtimmt ſind. Ein Beyſpiel eines verbalen Schlußes iſt folgendes: Tapfer handeln und dulden iſt Römiſch; Die Tapferkeit und Geduld ſind alſo römiſche Tugenden. Die Concluſion iſt hier von der Prämiſſe bloß grammatiſch verſchieden. Ridiger macht die feine Bemerkung, daß man dieſe verbalen Schlüße am häufigſten in der Stoiſchen Philoſophie antreffe, und daß

 ſie

ſie insbeſondere zu der eigenthümlichen Manier des Seneca gehören. Sie können aber leicht zu leeren Wortſpielereyen verleiten: ein Fehler, der auch bey Stoiſchen Schriftſtellern nicht ſelten iſt.

In der neuen Anſicht, die Ridiger von der Logik giebt, iſt ſehr viel Einſeitiges und Dunkles. Das zeigt ſich auch bey der im § erörterten Unterſcheidung der Schlüße in ſinnliche, ideale, und wörtliche, die er machte, und der es an einem richtigen Unterſcheidungsgrunde gebrach. Zwiſchen den idealen und wörtlichen Schlüßen iſt keine wahre Verſchiedenheit; denn beyde gehen nach Ridiger's Ausdrucke von der Realität aus, und daß bey den letztern die Concluſion ſich von der Prämiſſe bloß grammatiſch unterſcheidet, berechtigt nicht, eine eigene ſpeciſiſch verſchiedene Gattung daraus zu machen. Es ſind die ſogenannten verbalen Schlüße nichts weiter als nur unmittelbare Schlüße, wo aus der Wahrheit oder Falſchheit eines Satzes auf die Wahrheit oder Falſchheit des gleichgeltenden geſchloſſen wird, die alſo überhaupt genommen völlig einerley Charakter mit den idealen Schlüßen haben. Eher könte man den Unterſchied zwiſchen den ſinnlichen und idealen Schlüßen gelten laſſen, ſofern bey jenen conſtruirte, bey dieſen bloße Begriffe zum Grunde liegen. Ridiger ahndete die wahre Differenz zwiſchen Philoſophie und Mathematik, ohne ſie doch gehörig zu faſſen oder auszudrücken.

Die

Die Mathematik geht nach ihm von der Möglichkeit aus und endigt in die Möglichkeit; die Philoſophie hingegen geht von der Empfindung und der Wirklichkeit aus, und hat mit dieſer allein zu thun. Es läßt ſich hiergegen einwenden, daß nach dieſer Erklärung alle Träumereyen, wenn ſie nur logiſch richtig gedacht ſind, inſoweit ſie bloß Möglichkeiten zum Gegenſtande haben, zur Mathematik gehören. Auch dachte Ridiger hier gar nicht daran, daß die von ihm ſogenannte mathematiſche Möglichkeit, wenn ſie einmal beſtimt iſt, in ihrer Anwendung auf den Sinnenſtoff mit Nothwendigkeit verbunden iſt, und das Gegentheil ſchlechthin ausſchließt; anſtatt daß die bloß logiſche Möglichkeit, auf welche er gar keine Rückſicht nahm, immer bloße Möglichkeit bleibt, und keine Nothwendigkeit im Bewußtſeyn hat, weil das Gegentheil derſelben immer ſtatt finden kann. Er berief ſich ſogar, um den Gebrauch der mathematiſchen Möglichkeit zu rechtfertigen, darauf, daß Gott nach ſeiner Allmacht auch non entia wirklich machen könne, und folglich ſich auch annehmen laſſe, daß das Mathematiſch Mögliche in der That der Verwirklichung fähig ſey; er gab alſo dem Mathematiſch Möglichen keinen höhern Werth, als dem bloß Logiſch Möglichen. Der eigenthümliche Charakter des mathematiſch Möglichen liegt darin, daß die Willkühr, womit daſſelbe beſtimt wird, auſſer an die Geſetze der Logik, auch an die Geſetze der reinen ſinnlichen Anſchauungen von Raum und Zeit, die den Stoff deſſelben ausma-

chen, gebunden iſt, und der Mathematiker daher bey aller Willkühr, womit er verfahren mag, doch niemals über dieſe hinausgehn darf, wenn er ſich nicht in Unſinn verlieren will. Dahingegen das bloß Logiſch Mögliche nur die Geſetze der Logik befolgen muß, in Anſehung ſeines Objects aber nicht weiter an Geſetze gebunden iſt, und deßwegen aus bloßen Träumen beſtehn kann, deren Wirklichkeit nie bewährt werden mag. Eben dieſe Verwechslung des Mathematiſch Möglichen mit dem Logiſch Möglichen hatte auch Einfluß auf Ridiger's Beſtimmung des Eigenthümlichen der Philoſophie. Wenn dieſe ſich bloß mit dem Wirklichen beſchäfftigen, und deßwegen von der Empfindung und Realität (a ſenſione et realitate) ausgehn ſollte, ſo wurde hierdurch die Natur des Möglichen überhaupt und das Verhältniß deſſelben zum Wirklichen ganz vom Bezirke der Philoſophie ausgeſchloſſen; und in die Mathematik konte gleichwohl dieſe Unterſuchung eben ſo wenig gehören, als in irgend eine andere empiriſche Diſciplin. Auch ſetzte das von Ridiger angenommene Kriterium der Philoſophie voraus, daß die Empfindung als ſolche das Wirkliche enthalte, und daß ſich das Realprincip beſtimmen laſſe, auf welches die Philoſophie fuſſen könne.

Bey dem allen enthält doch Ridiger's Diſtinction der Mathematik und Philoſophie, wie ich ſchon geſagt habe, eine Ahnoung des wahren Unterſcheidungsgrundes Beyder; nur brachte er dieſen nicht auf einen beſtimten

und deutlichen Begriff. Die Mathematik muß ihre Begriffe conſtruiren, d. i. die Syntheſis der Elemente von Raum und Zeit kann nie ohne Anſchauung ſtatt finden; anſtatt daß die Philoſophie es lediglich mit Begriffen zu thun hat, denen die Anſchauung fehlt. Ferner: die Mathematik beruht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; ſie ſchafft und beſtimt durch ihre Definitionen die Gegenſtände, und geht von Axiomen aus. Das darf ſie auch thun, weil die Willkühr, womit die Begriffe gemacht, und die Axiome beſtimt werden, doch immer unter den nothwendigen Geſetzen der reinen ſinnlichen Anſchauungen von Raum und Zeit ſteht; und, da die Körperwelt nur nach dieſen Geſetzen vorgeſtellt werden kann, jene Axiome und Begriffe allemal ihre wirkliche Anwendung finden. Dies war es eigentlich, was Ridiger im Sinne hatte, wenn er behauptete, die Mathematik fange bloß von Möglichkeiten an und endige mit Möglichkeiten oder mit Problemen. Es giebt objectiv keine wirkliche Einheit, keinen wirklichen Punct, keine wirkliche Linie u. w., und wenn der Mathematiker dergleichen als Axiome poſtulirt, ſo geht er allerdings bloß von Möglichkeiten aus. Allein dieſe Möglichkeiten haben doch in der Natur des Raumes und der Zeit einen Grund; ſie laſſen ſich conſtruiren, und die Gültigkeit ihrer Anwendung auf die Körperwelt wird durch die Erfahrung bewährt. Der Skepticismus kann alſo den Gebrauch der Mathematik dadurch nicht auf-

aufheben, daß er zeigt, ſie gründe ſich zuletzt auf willkührlichen Axiomen, die ſich an und für ſich und objectiv nicht documentiren laſſen. Bey der Philoſophie iſt hiervon das Gegentheil. Dieſe beruht nicht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; ſie kann nicht von Axiomen ausgehn, und durch ihre Definitionen die Gegenſtände beſtimmen; ſondern, wenn ihre Begriffe nicht leer und erträumt ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe ein reales Fundament haben; die Principien, von denen ſie ausgeht, müſſen nothwendig und durch ſich ſelbſt evident ſeyn; die Objecte beſtimmen bey ihr die Definitionen, nicht umgekehrt. Die Mathematik iſt daher einer apodiktiſchen Gewißheit fähig; die Philoſophie bleibt der Skepſis ausgeſetzt, ſo lange ſie ihr reales Fundament, worauf ſie ſich ſtützt, und die Nothwendigkeit und Evidenz ihrer Principien nicht beglaubigen kann.

Soll demnach der vom Ridiger angenommene Unterſchied zwiſchen der ſinnlich mathematiſchen und der ideal philoſophiſchen Beweisart eine gültige Bedeutung haben, ſo muß man ihn ſo erklären, daß der mathematiſche Beweis aus conſtruirten Begriffen, der philoſophiſche aus bloßen Begriffen geführt wird.

§. 1083.

Fortſetzung. Als die Hauptlehre der Logik betrachtete Ridiger die Theorie von den verſchiedenen Arten, die Exiſtenz und das Weſen der Dinge aufzufinden, und er glaubte, auch durch ſeine Bearbeitung dieſer die Logik gar ſehr erweitert zu haben. Quod ſi autem Logica, ſagt er, et exiſtentias rerum et eſſentias invenire doceat, non video, quid vltra exſpectari poſſit. Offenbar gieng er aber hier über das Gebiet der Logik hinaus, und zog auch metaphyſiſche Unterſuchungen mit in dieſelbe hinein; was wiederum beweiſt, daß er die Logik aus einem unrichtigen Geſichtspuncte faßte und behandelte. Zu der obigen logiſchen Theorie, die Exiſtenz und das Weſen der Dinge aufzufinden, rechnete er insbeſondre auch die Lehren von der Wahrſcheinlichkeit, von den Cauſalſchlüßen, und den praktiſchen Schlüßen. In Anſehung der erſtern beſchwerte er ſich über den Zuſtand, worin ſeine Vorgänger, auch die neueſten, des Cartes, Gaſſendi, Locke u. a. dieſe Lehre gelaſſen hätten. Man habe die Natur des Wahrſcheinlichen und ſeinen Werth in Beziehung auf die Erkentniß der wirklichen Beſchaffenheit der Dinge ganz unrichtig beurtheilt. Eine Urſache hiervon fand er in dem gewöhnlichen Studium der alten Schriftſteller, die faſt ſämtlich falſche Begriffe

vom

vom Wahrſcheinlichen gehabt hätten, und dieſe auf die Neuern vererbten. Da die republicaniſche Verfaſſung Griechenland's und Rom's viele Redner hervorbrachte, und dieſe das Wahrſcheinliche nur zur Ueberredung, nicht zur Erkentniß der Wahrheit benutzten, ſo hat dies die Folge gehabt, daß ſelbſt ihre Philoſophen das Wahrſcheinliche mit der Meynung und Ueberredung verwechſelten. So erklärt Ariſtoteles das Wahrſcheinliche für dasjenige, was Allen, oder den Meiſten, oder den Weiſern ſcheint, und zwar den letztern entweder überhaupt, oder den Meiſten, oder den Berühmteſten. Wer eine Erklärung der Meynung oder Ueberredung verlangt, findet ſie hier; aber das eigentliche Wahrſcheinliche, ſoferne es eine Beziehung auf Wahrheit hat, iſt nicht erklärt. Warum ſoll das Wahrſcheinliche in den Meynungen der Menſchen geſucht werden, und nicht in den Dingen ſelbſt? Geſetzt, daß keine jener Meynungen wahrſcheinlich iſt, und eine neu erdachte uns vorgelegt wird, wie es z. B. mit dem Copernicaniſchen Weltſyſteme der Fall war; ſo müßte man dieſe neue Meynung bloß wegen ihrer Neuheit als unwahrſcheinlich verwerfen, und damit wäre uns die Erkentniß neuer Wahrheiten für immer unmöglich gemacht. Ferner, um das Wahrſcheinliche kennen zu lernen, ſoll man Alle, oder Mehrere,

oder

oder die Weiſeſten fragen. Das iſt eben ſo, ſagt Ridiger, als ob man Jemanden, der die Mittel zur Seligkeit kennen lernen wollte, den Rath gebe, er ſolle zugleich Chriſtus und Belial fragen. Denn bey bloß wahrſcheinlichen Dingen, wenn die Evidenz der Sache den Verſtand nicht zum Beyfalle zwingt, werden die Weiſen nie mit dem großen Haufen übereinſtimmen; und ſobald dieſer Fall wirklich eintritt, was iſt alsdenn zu thun? Auch Locke nahm zwey Kriterien des Wahrſcheinlichen an, das Zeugniß und die Erfahrung. In jenem ſtimte er mit dem Ariſtoteles überein, und beurtheilte dadurch, daß er daſſelbe für ein allgemeines, nicht für ein bloß particulares Kriterium nahm, das Wahrſcheinliche unrichtig. Die Erfahrung läßt ſich ebenfalls nicht immer als Kriterium des Wahrſcheinlichen anwenden; z. B. nicht bey der hermeneutiſchen Wahrſcheinlichkeit; denn was ein Schriftſteller mit gewißen dunkeln Worten für einen Sinn verbunden habe, läßt ſich zuweilen weder durch das Zeugniß Anderer, noch durch Erfahrung ausmachen. Die Wahrſcheinlichkeit der Copernicaniſchen Hypotheſe vom Weltſyſteme könte weder durch Zeugniß, noch durch Erfahrung entſchieden werden. Bey der Beurtheilung des Ridiger von den Erklärungen des Gaſſendi und Des Cartes vom Wahrſcheinlichen will ich hier nicht ver-

verweilen; ſondern nur ſeine eigene anführen. Er hält das Wahrſcheinliche für einen Schluß, wo wir aus der Uebereinſtimmung mehrer Wahrnehmungen in einer gewißen Vorausſezzung, die den Sinnen nicht unmittelbar einleuchtet, eine Erkentniß herleiten, deren Gewißheit jedoch nicht die Möglichkeit des Gegentheils ausſchließt. Eſt probabilitas ratiocinatio, qua ex plurium ſenſionum convenientia in ſuppoſitione quadam ſenſui immediate haud obvia concludimus, certitudine omni exceptione haud majore. Um aber jene Uebereinſtimmung der Wahrnehmungen mit der Vorausſetzung recht zu verſtehn, iſt zu bemerken: ſie muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß die Vorausſetzung (Hypotheſe) gleichſam das Princip ausmacht, und die mehrern damit übereinſtimmenden Wahrnehmungen daraus entweder als nothwendige oder als zufällige Concluſionen fließen. Z. B. Angenommen mit dem Copernicus, daß die Sonne im Mittelpuncte der Planeten ſtehe, ſo folgen aus dieſem Principe mehrere Wahrnehmungen als Concluſionen; daß der Mars ſich zuweilen rückwärts bewegen wird; daß der Stand der Erde nie zwiſchen der Sonne und dem Mercur ſeyn werde u. w. Wenn die Wahrnehmungen nicht mit der Hypotheſe zuſammentreffen, ſo geſchieht dies entweder, weil ſie ſchwierig und dunkel, oder weil ſie

der-

derſelben widerſprechend ſind. Beydes iſt nicht mit einander zu verwechſeln, wenn man das Wahrſcheinliche richtig beurtheilen will. Denn auch bey einer richtigen Hypotheſe über einen Gegenſtand kann es Wahrnehmungen denſelben betreffend geben, die ſich nicht mit ihr in Harmonie bringen laſſen, nicht weil ſie ihr zuwider liefen, ſondern wegen ihrer Schwierigkeit und Dunkelheit, da uns gewiße Umſtände unbekant ſind, die wir doch zur deutlichen Auffaſſung der Wahrnehmungen kennen müßten. Wollte man z. B. auch die Copernicaniſche Hypotheſe vom Weltſyſteme als wahr annehmen, ſo könnte man doch vielleicht mehrere Wahrnehmungen nicht mit ihr vereinigen, z. B. nicht die rückgängigen Bewegungen der Planeten, ſo lange die Natur der ſcheinbaren Bewegung unbekant iſt; demungeachtet bliebe jene Hypotheſe immer wahr. Alſo einige dunkle und ſchwierige Wahrnehmungen, die ſich nicht mit einer Hypotheſe vereinigen laſſen, machen dieſe nicht immer unwahrſcheinlich. Wohl aber iſt dieſes der Fall, wenn jener Wahrnehmungen viele ſind; denn hier iſt nicht glaublich, daß uns ſo viele Umſtände eines Objects unbekant ſeyn ſollten, aus denen ſo viele ſchwierige Wahrnehmungen entſpringen; ſondern es läßt ſich eher annehmen, daß wir eine falſche Hypotheſe vor uns haben, falls wir anders dieſer nicht blindlings beypflichten

wollen. So laſſen ſich gegen die Theorie des Carteſius von den Kometen mehr als zehn Wahrnehmungen anführen, die nicht mit derſelben zu vereinigen ſtehn, und aus denen man mit Wahrſcheinlichkeit auf die Falſchheit der Hypotheſe ſchließen kann. Unter ſchwierigen Wahrnehmungen werden hier auch nicht ſolche verſtanden, die es etwa für einzelne unerfahrne ununterrichtete oder im Denken ungeübte Individuen, ſondern die es für den Verſtand überhaupt ſind, ſo daß dieſer ſie nicht als Concluſionen aus der Hypotheſe herleiten kann, ob ſie gleich dieſer auch nicht geradehin widerſprechen; denn iſt das letztere, ſo ſind nicht mehr bloß ſchwierige Wahrnehmungen, ſondern die ganze Hypotheſe wird durch ſie umgeſtoßen. Alle Wahrſcheinlichkeit iſt entweder theoretiſch oder praktiſch; jene bezieht ſich auf Erkenntniß; dieſe auf das Handeln; jene iſt im Gedächtniße, dieſe im Urtheile gegründet, beydes aber zum Behufe der Demonſtration. Da die von uns im Gedächtniße behaltenen Gegenſtände unſern Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtig ſind, ſo müſſen ſie entweder von Andern beobachtet und uns mitgetheilt ſeyn, oder wir ſelbſt haben die Beobachtung gemacht, daß Etwas ſich beſtändig auf dieſe oder jene Art ereignet habe, und daraus ziehen wir den Schluß, daß es auch künftig ſich ſo ereignen werde. Beruht

die-

dieſer Schluß auf der Beobachtung Anderer, ſo ſtützt ſich das Wahrſcheinliche auf das Zeugniß, und heißt hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit; beruht er auf der eigenen Beobachtung, ſo ſtützt ſich das Wahrſcheinliche auf die Erfahrung, und wird die mediciniſche Wahrſcheinlichkeit genannt. Alſo die Lockiſchen Kriterien des Wahrſcheinlichen gelten nur einem Theile deſſelben, dem Wahrſcheinlichen, das ſich auf das Gedächtniß gründet, wie es Ridiger nennt, dem unwichtigern Theile. Sie ſind folglich offenbar zu einſeitig. Beyde Arten des Wahrſcheinlichen, ſowohl das auf Zeugniß, als das auf Erfahrung gegründete, lehren uns nur das Daſeyn der Gegenſtände erkennen; z. B. das mediciniſch Wahrſcheinliche die Exiſtenz der Wirkung der Urſache: ein Arzneymittel werde bey dieſem Kranken eben die Wirkung haben, die es bey vielen andern gehabt hat; das hiſtoriſch Wahrſcheinliche die Exiſtenz der Urſache: die Schriftſteller werden haben die Wahrheit ſagen wollen, da ſie einſtimmig daſſelbe ſagen. Mit Recht werden daher auch beyde Arten des Wahrſcheinlichen auf das Gedächtniß zurückgeführt, oder, wie es Ridiger ausdrückt, unter der probabilitas memorialis begriffen. Denn eine hiſtoriſche Begebenheit kann nicht beſſer erkannt werden, als durch die Wahrnehmung und das Gedächtniß derer, die dabey

bey gegenwärtig ſind; dieſe Erkentniß iſt alſo recht eigentlich eine Gedächtnißſache; und die medicíniſche Wahrſcheinlichkeit iſt deſto größer, je größer die Erfahrung iſt, worauf ſie beruht; um eine mannichfaltige Erfahrung zu behalten, wird aber ein beſonders gutes Gedächtniß erfodert. Das Wahrſcheinliche, welches durch Raiſonnement beſtimmt wird (probabilitas judicioſa), bezieht ſich auf das Weſen der Dinge, insbeſondere aber auf das moraliſche Weſen oder die Sprache der Menſchen. In der erſten Beziehung nennen wir das Wahrſcheinliche phyſiſch, in der zweyten politiſch, in der dritten hermeneutiſch. So wie es nun bey dem obigen zum Gedächtniße gehörigen Wahrſcheinlichen (probabilitas memorialis) zwey Kriterien gab, das Zeugniß und die Erfahrung; ſo ſind Kriterien der phyſiſchen Wahrſcheinlichkeit die elaſtiſch mechaniſchen Phänomene (phaenomena elaſtice mechanica), der politiſchen die moraliſchen Handlungen (actiones morales), der hermeneutiſchen das Vorhergehende und Folgende (antecedentia et conſequentia). Ferner ſo wie die Uebereinſtimmung der Wahrnehmungen das allgemeine Kriterium des Wahrſcheinlichen iſt, ſo ſind genau zu reden, nicht ſowohl das Zeugniß, die Erfahrung, die Phänomene, die Handlungen, das Vorhergehende und Folgende, ſchlechtweg die Kri-

terien der beſondern Wahrſcheinlichkeit; ſondern vielmehr ihre Uebereinſtimmung in der angenommenen Hypotheſe iſt es. Die bisher charakteriſirten Arten des Wahrſcheinlichen betreffen nur das Vergangene oder Gegenwärtige, nicht das Künftige. Es iſt aber der praktiſchen Wahrſcheinlichkeit eigen, aus der Natur des Gegenwärtigen das Künftige zu entwickeln. Wann ſie dies thut, ſo hat ſie mit der theoretiſchen Wahrſcheinlichkeit gemein, daß ſie, wie dieſe, ſich auf die Uebereinſtimmung der Wahrnehmungen ſtützt; aber darin iſt ſie von dieſer verſchieden, daß ſie, gleich wie dieſe aus der Uebereinſtimmung der Wahrnehmungen als eben ſo vieler Wirkungen die Urſache herleitet, jene aus der Uebereinſtimmung der Urſachen die Wirkung vorher ſagt. Die Aerzte ſagen z. B. aus der Uebereinſtimmung der Symptome den Ausgang der Krankheit vorher; die Politiker aus der Uebereinſtimmung verſchiedener ſehr gereizter Leidenſchaften irgend eine politiſche Begebenheit. Die theoretiſche Wahrſcheinlichkeit bedarf zur Aufklärung noch einer genauern Vergleichung mit der praktiſchen, damit deutlicher eingeſehen werde, wie man bey jener aus den Wirkungen die Urſache; bey dieſer aus den Urſachen die Wirkung beurtheile. Bey der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit beſtehn die mehrern Wirkungen aus den verſchiednen

Zeugnißen der Schriftſteller; ſucht man die Urſache davon auf, ſo wird die Wahrheit angegeben. Bey der mediciniſchen Wahrſcheinlichkeit beſtehn die mehrern Wirkungen aus verſchiedenen Erfahrungen; die Urſache iſt irgend eine gemeinſame Kraft, die ſich in einem vorliegenden Falle eben ſo äuſſern werde, wie ſie ſich in andern geäuſſert hat. Bey der phyſiſchen Wahrſcheinlichkeit machen die elaſtiſch mechaniſchen Phänomene die mehrern Wirkungen aus; die Urſache iſt die verſchiedene Vereinigung der Elemente und Figuren. Bey der politiſchen Wahrſcheinlichkeit ſind die Wirkungen mehrere Handlungen: die Urſache iſt der Charakter des Gemüths. Endlich bey der hermeneutiſchen Wahrſcheinlichkeit ſind das Vorhergehende und Folgende die mehrern Wirkungen; die Urſache iſt die Geſinnung des Schriftſtellers. Bey der praktiſchen Wahrſcheinlichkeit iſt dieſe Ordnung gerade umgekehrt. Vereinigen ſich z. B. mehrere phyſiſche Urſachen, der Stand der Planeten, eine gewiße Mondsphaſe, der Nordwind, ſo wird Kälte prophezeiht; oder treffen mehrere moraliſche Urſachen zuſammen, ein leichtſinniger Charakter des Fürſten, ein ehrgeiziger Miniſter, Beleidigung dieſes Miniſters von einem andern Fürſten, ſo prophezeiht man Krieg. Soſern nun die Wahrſcheinlichkeit hier aus der Vereinigung der Urſachen

ent-

entſpringt; kann es ſeyn, daß wir einige von den Urſachen mit Gewißheit, andere nur wahrſcheinlich erkennen: dann iſt das Urtheil in Anſehung des künftigen Ereigniſſes deſto wahrſcheinlicher, je größer die Zahl der von uns erkannten gewißen Urſachen iſt. Wenn man z. B. gewiß weiß, daß die Schatzkammer eines Regenten erſchöpft ſey; daß die Unterthanen rebelliren; daß der Regent die Abſicht habe, eine andere Macht anzugreifen, als mit welcher er bisher in einen Krieg verwickelt war; hingegen nur wahrſcheinlich weiß, daß der eine Regent von geitzigem und wohllüſtigen Charakter, der andere umgekehrt von wohllüſtigem und ehrgeitzigen Charakter, und daß die Gemahlinn des letztern eine Freundinn des Vergnügens iſt; ſo läßt ſich hieraus ſchlieſſen, daß im Kurzen Friede ſeyn werde. Bey dem Schluſſe aus Urſachen auf eine künftige Wirkung iſt es wohl möglich, daß die Wahrſcheinlichkeit zwiefach wird; denn es laſſen ſich zwey und mehr Hypotheſen denken, mit denen die Urſachen auf gleiche Weiſe zuſammenſtimmen. Ridiger verbindet mit dieſen mehrere lehrreiche Regeln. Da der Schluß auf das Wahrſcheinliche allemal die Uebereinſtimmung mehrer Wahrnehmungen erfordert; ſo kann keine Wahrſcheinlichkeit ſtatt finden, wenn es an der Mehrheit der Wahrnehmungen gebricht. Daher iſt das aus der Etymologie abgeleitete Wahrſcheinliche oft zu verwerfen, weil es nur

auf Einem Datum, der Etymologie, beruht. Wie die Wahrnehmungen beſchaffen ſeyn müſſen, muß nach dem Objecte beurtheilt werden. Z. B wenn gefragt wird; In welcher Jahrszeit kam Adam zuerſt in's Paradies? kann man nicht antworten: Im Frühlinge, weil dieſes die angemeſſenſte Jahrszeit zu ſeyn ſcheint; denn hier hängt die Entſcheidung vom hiſtoriſchen Zeugniſſe ab, was gänzlich fehlt, und alſo läßt ſich über jene Frage überall nichts mit Wahrſcheinlichkeit feſtſetzen. Eine andere Regel, welche Ridiger einſchärft, iſt folgende: Man muß die Wahrſcheinlichkeit nicht mit der bloßen Möglichkeit verwechſeln, ungeachtet dieſes unter den Gelehrten häufig geſchieht. Der Unterſchied zwiſchen dem Wahrſcheinlichen und Möglichen liegt darinn: Jenes iſt eine Art des Wahren; dieſes iſt auſſerhalb der Sphäre des Wahren; jenes iſt in Beziehung auf denſelben Gegenſtand nur Eines; dieſes kann ſehr vielfach ſeyn; zu jenem iſt die Uebereinſtimmung mehrer Wahrnehmungen erforderlich; zu dieſem gehört nichts weiter, als daß nur keine Wahrnehmung ihm gerade zu widerſpreche; aus jenem ergeben ſich von ſelbſt mehrere Wahrnehmungen; mit dieſem können dieſelben nur mühſam und künſtlich und unter Vorausſetzung dieſer und jener anderer Fictionen vereinigt werden. Um nun das Wahrſcheinliche und Mögliche nicht zu verwechſeln,

wer-

werden noch mehr Kriterien beyder angegeben. Wenn alle Wahrnehmungen ſich aus einer Hypotheſe erklären laſſen, iſt die Wahrſcheinlichkeit die gröſzte; bleiben einige ſchwierige (nicht leicht mit der Hypotheſe zu vereinigende) Wahrnehmungen übrig, iſt die Wahrſcheinlichkeit kleiner; wenn eben ſo viel Wahrnehmungen ſich aus der Hypotheſe erklären laſſen, und eben ſo viel nicht, ſo iſt das Wahrſcheinliche zweifelhaft; laſſen ſich weniger Wahrnehmungen aus ihr erklären, als ſchwierige übrig bleiben, ſo findet die Unwahrſcheinlichkeit ſtatt; wenn weder Wahrnehmungen mit der Hypotheſe einſtimmen, noch auch ihr widerſtreiten, ſo drückt ſie eine bloſze Möglichkeit aus; widerſtreiten ihr endlich einige ſchlechthin, ſo iſt ſie falſch. Da aber Manche bloſze Möglichkeiten für Wahrſcheinlichkeiten auszugeben pflegen, ſo ſind wiederum zur Prüfung zwey Kriterien brauchbar: Erſtlich: Wenn eine Hypotheſe nicht wahr iſt, ſo müſſen die Erfinder derſelben ihr allemal mit neuen entweder eben ſo falſchen, oder doch gewagten Hypotheſen zu Hülfe kommen, um ihre Unwahrſcheinlichkeit zu verdecken, und nach dieſen letztern läſzt ſich denn die erſtere oft leichter würdigen. Zweytens: Wenn neue Hypotheſen zu Hülfe genommen werden, ſo wird oft etwas Anders bewieſen, als was bewieſen werden ſollte. Den Fehler, die Möglich-

keit mit der Wahrſcheinlichkeit verwechſelt; und jene ſtatt dieſer dem Publicum aufgeheftet zu haben, wirſt Ridiger insbeſondere dem Carteſius vor, und führt davon mehrere in der That auffallende Beyſpiele an. Im Tractate de formatione foetus erklärt Carteſius die Bildung des Herzens ſo: „Wenn der männliche und weibliche Samen ſich vermiſchen, ſo entſteht eine Gährung“ (eine bloß mögliche Vorausſetzung); „aus dieſer Gährung entſteht die Wärme;“ (abermals eine bloß mögliche Vorausſetzung); „und dieſe Wärme bewirkt, daß einige Theile der Maſſe ſich vereinigen, nachher ſich ausdehnen, und indem ſie andere umſchlieſſen, dieſe zuſammen drücken; ſo bildet ſich das Herz.“ Eben dieſe Erklärung der Bildung des Herzens, ſagt R., läßt ſich auch auf den Magen anwenden.

Ridiger de Senſu veri et falſi lib. III. cap. 1. ſq.

§. 1084.

Noch will ich etwas über Ridigers Theorie von den Cauſalſchlüßen und praktiſchen Schlüßen, die ebenfalls auf die Erkentniß der

Weſen

Weſen der Dinge gerichtet ſind, hinzufügen. Das Weſen der Dinge iſt den Sinnen verborgen, aber nicht die Wirkungen und Mittel; daher muß man jenes aus dieſen zu finden ſuchen. Es kann von einer Wirkung mehrere Urſachen, und für ein Mittel mehr Zwecke geben; in den Urſachen und Zwecken aber beſteht alles Weſen, in jenen das phyſiſche, in dieſen das moraliſche; kennen wir daſſelbe nicht, ſo iſt es wenig oder nichts, was wir ſonſt von den Dingen kennen. Aus den Wirkungen und Mitteln, welche in die Sinne fallen, ſchließt der Verſtand auf Möglichkeiten; da aber einer Möglichkeit eine andere entgegenſteht, ſo kann man nicht wiſſen, ob eine angenommene Möglichkeit wahr ſey, oder nicht, ſo lange ſie bloße Möglichkeit bleibt. Man muß alſo eine ſolche Möglichkeit wählen, die mit der Erfahrung über die Wirkungen und Mittel am meiſten zuſammentrifft, und hier iſt das vom Ridiger ſogenannte diſciplinale Raiſonnement (raciocinatio disciplinalis) nöthig, um ſich vor Täuſchung zu hüten. Es komt darauf an, ob die Wirkung der angenommenen Urſache nothwendig, oder möglich, oder unmöglich ſey; denn wird eine Wirkung als unmöglich erkant, ſo iſt auch die angenommene Urſache falſch; iſt jene bloß möglich, ſo iſt es auch dieſe. Ein anderer Weg aber zur Erkentniß des Weſens der Dinge

ge exiſtirt nicht. Die diſciplinale Schluß-art überhaupt iſt demnach eine Art zu argumentiren, wo man aus angenommenen Kräften oder Vermögen einer wirkenden oder Finalurſache auf mögliche oder nothwendige Wirkungen derſelben ſchließt. Sie unterſcheidet ſich von der metaphyſiſchen dadurch, daß dieſe bloß auf die Exiſtenz der Dinge geht, jene aber auf das Weſen derſelben. Da die Wirkungen entweder phyſiſche oder moraliſche ſind, ſo behalten jene den Namen Wirkungen, dieſe werden Mittel (media) genannt, und ſind Wirkungen denkender Subſtanzen, die Abſichten oder Zweckbegriffe vorausſetzen. Deßwegen wird die diſciplinale Schlußart in eine cauſale und praktiſche getheilt; jene bezieht ſich auf Möglichkeit, Unmöglichkeit und Nothwendigkeit der Wirkungen aus wirkenden Urſachen (cauſis efficientibus); dieſe auf eben die Möglichkeit, Unmöglichkeit und Nothwendigkeit der Mittel zu Zwecken; ſo daß alſo die praktiſche Schlußart, ſo weit ſie von der cauſalen verſchieden iſt, einzig in der Auffindung der Mittel beſteht. Da ferner die diſciplinale Schlußart überhaupt lediglich auf das Mögliche, Unmögliche, Nothwendige gerichtet iſt, ſo bedarf ſie des Wahrſcheinlichen nicht, und beſteht daher für ſich; anſtatt daß das Wahrſcheinliche immer zugleich der diſciplinalen Schlußart bedarf, mit welcher es

auch daſſelbe Ziel hat. Das Verfahren bey der cauſalen Schlußart iſt, daß wir zuerſt die Kräfte irgend einer Urſache annehmen; 2) ihre Figur, wenn ſie eine hat, um daraus die mechaniſchen Wirkungen zu beſtimmen; 3) ihr Vermögen der Bewegung und Thätigkeit, ſowohl in Anſehung der Quantität, als der Qualität z. B. der Richtung zur Peripherie oder zum Centrum; 4) den Widerſtand oder die Hülfe des Objects, auf welches jene Urſache wirkt, inwiefern hierdurch die Thätigkeit dieſer gehemmt oder befördert wird; 5) die Uebereinſtimmung oder den Widerſtand anderer Dinge mit der oder gegen die angenommene Urſache. Nach dieſem Verfahren läßt ſich mit Sicherheit über die Möglichkeit, Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit von Wirkungen entſcheiden. Weil jedoch hier oft etwas unbekant iſt, oder falſch aufgefaßt wird, ſo iſt die cauſale Schlußart auch oft mangelhaft, obgleich Ridiger ſie nichts deſto weniger für demonſtrativ erklärt; ſie ſey nehmlich hypothetiſch demonſtrativ, wenn jene fünf Momente bey der Unterſuchung bekant und richtig aufgefaßt wären. Uebrigens erläutert Ridiger die obige Erörterung der cauſalen Schlußart durch mehrere Beyſpiele. Geſetzt, man wüßte nicht, wie Buchſtaben geſchrieben würden. Hier bietet uns die Erfahrung zunächſt dar eine Schreibfeder mit Dinte angefüllt, und die

Hand eines Schreibers, der ſie regiert. Dies wäre das erſte Moment. Dann käme es auf die Figur der Feder, auf die Bewegung des Schreibers und die Richtung derſelben an, die hier durch die Willkühr und die Gedanken des Schreibers beſtimt wird; das Object wären Papier und Dinte; in Anſehung des Widerſtandes kann das Papier rauh oder glatt, die Dinte zu dick oder zu dünne ſeyn. Aeuſſere Umſtände wären, welche das Schreiben hinderten, die Ungleichheit des Tiſches, worauf das Papier liegt, Verwirrung und Unruhe des Schreibenden, Muthwillen der Umſtehenden u. w. Aus allen dieſen Datis die Urſache des Schreibens betreffend wäre die Möglichkeit, Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit der Wirkung (des Schreibens) hinreichend zu beſtimmen. Für den Gebrauch der cauſalen Schlußart überhaupt giebt Ridiger die Regel, daß man das Hervorgehn einer Wirkung aus der Urſache nicht ſowohl wünſchen als ſchließen müſſe, indem man ſonſt leicht getäuſcht werden könne, daß man eine Wirkung aus einer Urſache darum herleitet, weil man ſie daraus herleiten zu können wünſcht. Die Urſache ſelbſt, aus der wir auf Wirkungen ſchließen, iſt entweder a) eine ideale, die nach einem Zweckbegriffe wirkt, oder eine mechaniſche, die durch Figur und Bewegungskraft wirkt; oder b) ſie iſt eine Haupturſache (cau-

ſa principalis) oder Mittelurſache (inſtrumentalis;) oder c) ſie bringt mit ihr einartige Wirkungen hervor (vnivoca) oder verſchiedenartige (æquivoca).

Ibid. lib. II Cap. IX A.

§. 1085.

Die praktiſche Schlußart betrifft Mittel und Zwecke. Ridiger empſiehlt die Aufmerkſamkeit auf dieſe und die Uebung in derſelben mit großem Eifer. Auch bey allen Wiſſenſchaften muß darauf geſehen werden, inwieferne ſie taugliche Mittel zu nützlichen Zwecken ſind, und hierin lag der Hauptfehler der Scholaſtiker, daß ſie darauf nicht ſahen. Noch wichtiger iſt dies für das Handeln im gemeinen Leben, daß wir nie etwas thun, ohne es als Mittel zu Zwecken zu prüfen. Bey der Erziehung, meynt R., ſollten Kinder allemal gezüchtigt werden, wenn ſie etwas thäten, wovon ſie keinen Zweck anzugeben wüßten; denn der eigentliche Thor iſt ein Menſch, der ohne Zweck handelt. Die Beurtheilung bezieht ſich hier auf folgende vier Puncte: 1) ob ein Zweck, der tauglich ſcheint, wirklich zu wählen ſey? 2) wenn die gemeine Erkentniß nicht hin-

hinreicht, wie die Mittel zu finden ſeyen? 3) wie das Verhältniß der gefundenen Mittel zum Zwecke zu unterſuchen ſey? 4) wie man die geprüften Mittel anzuwenden habe? Die Mittel zum Zwecke werden aber unterſucht, da man entweder den Zweck ſchon kennt, oder noch nicht; im letztern Falle muß man dieſen zuvor entweder auf die gemeine Weiſe erforſchen, oder durch gelehrte Unterſuchung, z B. wenn von dem Zwecke einer Wiſſenſchaft die Rede iſt; oder auch nach Kriterien des Wahrſcheinlichen, wie wenn es darauf ankommt, die Abſichten ſchlechter Menſchen zu entdecken, um ihnen entgegen zu arbeiten. Die bloße Kentniß des Zwecks iſt inzwiſchen noch nicht hinreichend; es iſt auch auf den moraliſchen Werth deſſelben zu achten, und inwiefern derſelbe mit unſerm Verhältniße und Intereſſe überhaupt harmonire oder nicht. Die Kentniß der Mittel zu den Zwecken kann im Allgemeinen aus drey Quellen geſchöpft werden: a) aus der gemeinen Erkentniß; b) aus der gelehrten Erkentniß, der phyſiſchen, mathematiſchen, und moraliſchen; c) aus der Seltenheit (ex raritate.) Unter dieſen ſeltenen Mitteln werden vom Ridiger ſolche verſtanden, die theils aus der gemeinen, theils aus der gelehrten Erkentniß entlehnt ſeyn können, an die aber bisher weder der große Haufen, noch auch die Gelehrten gedacht haben. Seltene Mittel verdankt man

auch

auch oft dem Glücke, wie Jemand z. B. oft durch Gönner und Geld mehr ausrichten kann, als Andere durch Talent, Gelehrſamkeit und Verdienſte. Iſt keines dieſer Mittel beſtimt in unſerer Gewalt, ſo muß man überhaupt auf Urſachen denken, durch die der vorgeſetzte Zweck erreicht werden könte, und dieſe danach beurtheilen, inwiefern durch ſie der Zweck wirklich und mehr oder weniger leicht zu bewirken ſey. Zum mindeſten muß man nicht gleich an der Möglichkeit von Mitteln verzweifeln. Ridiger giebt hier den guten Rath, man ſolle in ſolchen Fällen erwägen, wie es Liebende, Diebe, Arme, und alle, die leidenſchaftlich wonach ſtreben, machen würden; dann würde ſich zeigen, daß ſich vieles thun laſſe, was beym erſten Blicke ganz unmöglich zu ſeyn ſchien. In hac multitudine, qua eruditio affligitur, librorum, ſetzt er hinzu, optandum foret, vt quis conſcriberet iſtas amantium furumque hiſtorias methodo problematica, vt lecto problemate ſolutionem ejus proprio prius Marte tentare aliquis poſſit, quam ibi adjectam legeret. Ein Vorſchlag, gegen deßen Nützlichkeit doch die Pädagogik und Moralpolitik Manches einzuwenden haben dürften! Bey der Beſtimmung der Mittel, muß man aber auch auf der andern Seite ſich nicht zu viel von ihrem Erfolge verſprechen, und auf dieſen nicht mit zu großer Sicherheit

 bauen;

bauen; ſondern um nicht getäuſcht zu werden, ſich auch andere Möglichkeiten des Ausgangs denken, ſo viel deren ſich bey der Reflexion darbieten. Man muß ferner auch auf ſolche Mittel ſinnen, die dienen können, wenn wir beym Beſtreben einen Zweck zu erreichen vom rechten Wege abirren, uns wieder zu orientiren, auf jenen zurückzubringen, und das Verſäumte oder Verfehlte nachzuholen und zu vergüten. Sollten wir bey aller angewandten Vorſicht dennoch in der Auswahl der Mittel ein Verſehn begangen haben, oder ſollte das Mittel nicht zureichend ſeyn, oder durch zufällig eintretende Hinderniße die Anwendung deſſelben vereitelt und wohl gar verderblich werden; ſo müſſen wir ebenfalls Mittel bey der Hand haben, den nachtheiligen Folgen hiervon zu begegnen, ſie abzuwenden, oder das Unzureichende der Mittel zu erſetzen. Und zwar muß hierauf vor dem Handeln gedacht werden; denn wenn einmal die Handlung im Gange iſt, und die obigen Umſtände eintreten, iſt es gewöhnlich zu ſpät. Werden Mittel gegen Uebel geſucht, vor denen man ſich fürchtet, oder welche man ſchon leidet, iſt es als ein Grundſatz zu betrachten: Die göttliche Weisheit habe faſt kein Uebel zugelaſſen, welches nicht ſelbſt ſein Gegenmittel enthalte. Dieſes Gegenmittel muß alſo zuvörderſt im Uebel ſelbſt geſucht werden, bevor man auf an-

dere ſinnt. Bey der Anwendung der Mittel empfiehlt Ridiger vornehmlich die Klugheit des Stillſchweigens, zumal wenn es der Realiſirung eines Wunſches oder einer Hoffnung gilt. Da die Hoffnung immer auf etwas Angenehmes gerichtet iſt, ſo fehlt es auch nie an neidiſchen, boshaften und gewinnſüchtigen Menſchen, die uns den Vortheil zu entreißen oder zu vernichten und zu verbittern trachten, und denen dies nicht ſelten gelingt, wenn wir ſchon im Beſitze deſſelben zu ſeyn glauben; oder die wenigſtens unſere Bemühungen erſchweren.

Ibid. lib. II. cap. 9. b. c.

§. 1086.

Schon das Werk Ridiger's de Senſu veri et Falſi enthält vieles, was ſowohl den ältern philoſophiſchen Syſtemen, als der damals in Deutſchland neueſten Philoſophie, der Wolfiſchen, entgegengeſetzt war. Noch mehr aber erklärte ſich Ridiger gegen die letztere in ſeiner Philoſophia ſynthetica, zu der jenes Werk das Organon war, und in welcher er ſeine eigentliche philoſophiſche Vorſtellungsart in Beziehung auf die Gegenſtände entwickelte. Dieſe ausführlich darzuſtellen, iſt hier nicht der

Ort. Es kommen darin unſtreitig manche neue und helle Blicke, manche ſcharfſinnige Beſtimmungen metaphyſiſcher Begriffe vor; aber im Ganzen iſt es ein wunderlicher Eklekticismus, dem es eben ſo ſehr an Gründlichkeit als an innerm Zuſammenhange fehlt, oft auch in hohem Grade dunkel und verworren ausgedrückt, und an den Mysticismus grenzend. An merkwürdigſten dürfte darin die Meynung Ridiger's von dem Seelenweſen ſeyn, worüber er auch einen Streit mit Wolf anhob, in welchen dieſer ſelbſt ſich jedoch nicht einließ. Ridiger hielt mit mehrern ſeiner Zeitgenoſſen Wolf's Meynungen von der Seele für gefährlich, und glaubte den Urſprung derſelben in einem unrichtigem Begriffe vom Körper zu finden, deßen Weſen in der Ausdehnung beſtehen ſollte, worin er inzwiſchen Wolf'en fälſchlich eine ganz andere Meynung unterſchob, als dieſer wirklich hatte. Ridiger machte einen ſonderbaren Unterſchied zwiſchen Körper und Materie; das Weſen jenes ſey die Elaſticität; das Weſen dieſer die Ausdehnung. Nun behauptete er, die Seele als ein göttliches Geſchöpf ſey ausgedehnt, und in dieſem Sinne materiell (nach dem vorausgeſetzten beſondern Begriffe von der Materie). Denn ein geſchaffenes Weſen muß nothwendig Anfang und Ende haben; es kommen ihm alſo auch nothwendig partes extra

partes

partes zu, oder es muß ausgedehnt ſeyn. Ridiger's Behauptung der Materialität der Seele ſollte demnach nichts weiter ausſagen, als die Seele ſey ein göttliches Geſchöpf, und nicht ein bloßes metaphyſiſches Abſtractum. Ungeachtet aber die Seele ausgedehnt und materiell iſt, ſo iſt ſie doch nicht zuſammengeſetzt; ſie hat freylich partes integrantes; dies ſind gleichwohl keine weſentliche Theile. Ferner: Das Subject der Seele iſt materiell; aber darum nicht körperlich. Wird vielmehr die Seele als Form des Körpers genommen, und von dieſem abſtrahirt gedacht, ſo iſt ſie in abſtracto immateriell. In dieſem Sinne, meynt Ridiger, ſey ſie auch keine erſchaffene Subſtanz, ſondern eine erſchaffene Kraft, und als ſolche nothwendig unausgedehnt, und ein an ſich unbegreifliches Vermögen der Bewegung. Dies waren die Principien, aus welchen R. die Wolfiſche Pſychologie widerlegen wollte; durch deren Anwendung jedoch nur alle Begriffe verwirrt wurden. Die Begriffe von der Seele als einer einfachen Subſtanz, von der Geſchwindigkeit und Wirkſamkeit ohne Bewegung, von der Harmonie des Körpers und der Seele ohne gegenſeitige Berührung — Begriffe, die in der Wolfiſchen Pſychologie aufgeſtellt wurden — waren nach ihm ganz undenkbar. Er glaubte dagegen durch ſeine Unterſcheidung zwiſchen Ma-

terle und Körper und ſeinen Begriff von der erſtern alle Schwierigkeiten heben zu können. Gegen die Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie wandte er auch ein, daß durch ſie der Wille, die Freyheit, und die Sittlichkeit aufgehoben würden, indem mit beſtimten Veränderungen des Körpers ſich nothwendig auch beſtimte Veränderungen der Seele ereignen müßten, weil ſonſt die angenommene Harmonie zwiſchen Körper und Seele gar nicht ſtatt finden könte. Weil Wolf die ihm entgegengeſetzte pſychologiſche Theorie Ridiger's nicht öffentlich widerlegte, ſo ward er von einem Schüler des Letztern, Adolph Friedrich Hofmann (geb. zu Leißnig in Meiſſen 1703; geſt. 1741 zu Leipzig) zur Widerlegung förmlich aufgefodert; und da auch dies Wolf'en nicht zum Streite bewegen konte, ſo eignete ſich Ridiger den Sieg zu. Wolf aber fand doch bald hernach einen ungenannten Vertheidiger, der dieſem den vermeynten Sieg wieder ſtreitig machte.

Die über Ridiger's Lehre von der Seele erſchienenen beſondern Schriften ſind: Wolf's Meynung von dem Weſen der Seele, und Ridiger's Gegenmeynung; Leipzig 1727. 8. — Friedrich Adolph Hofmann's Gedanken über Wolf's Logik u. w. Leipzig 1728. 8. — Hieronymus Alethophilus Erinnerungen auf die Gegenmeynung Ridiger's u. w. Leipzig. 1728. 8. Vgl. *Bruckeri* Hiſt. crit.

crit. philoſ. T. IV P. II p. 537. — v. Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen B. 1. S. 191.

§. 1087.

Ein ſpäteres Werk Ridiger's über die Naturphiloſophie iſt: Phyſica divina recta via eademque inter ſuperſtitionem et atheismum media, ad vtramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem tendens; (Francof. ad Moen. 1716). Er nannte ſeine Naturphiloſophie eine göttliche im Gegenſatze mit der mechaniſchen damals in dem größten Theile des cultivirten Europa verbreiteten. Er wähnte nehmlich, durchaus neue Naturprincipien darin entdeckt und aufgeſtellt zu haben, aus denen jene völlig widerlegt werden könte. Er verwarf die Ariſtoteliſchen Principien der Materie, Form und Privation; eben ſo aber auch die Principien des Des Cartes und Gaſſendi; und nicht minder die vom Thomaſius, ſeinem Lehrer, angenommenen, Materie und Geiſt, wovon jene die paſſive, dieſer die active Subſtanz ſey; weil dieſe Principien im Grunde von den Ariſtoteliſchen ſich gar nicht unterſchieden; da mit dem Geiſte kein anderer Begriff verbunden werde, als mit der

 Ari-

Ariſtoteliſchen Form. Ridiger wollte die mechaniſchen Principien mit den lebendigen oder beſeelten vereinigen. Er nahm als Naturprincipien das Leben oder die Seele, den Aether oder das Licht, die Luft, und die Erde an; doch ließ er hernach auch die Erde weg, und ſchränkte die Naturprincipien bloß auf die drey erſtern ein. Da er durch Experimente wahrnahm, daß das Licht aus einzelnen Strahlen beſtehe, ſo erklärte er den Aether für nichts flüßiges, ſondern für aus kleinen ſtrahlenden Partikeln zuſammengeſetzt, die ſich vom Centrum nach der Peripherie hin ausbreiteten. Hingegen die Luft beſtand nach ſeiner Meynung aus Kügelchen oder Bläschen, die mit einer Bewegung von der Peripherie zum Centrum verſehen wären, wie er aus den Waſſerblaſen bey Bewegung des Waſſers darzuthun ſuchte. In der Ausführung des Syſtems ſelbſt jenen Principien gemäß wollte er ſo verfahren haben, daß die mathematiſche Schlußart nie von ihm gemißbraucht; die Möglichkeit nie mit der Wahrſcheinlichkeit verwechſelt und noch weniger für demonſtrirte Gewißheit ausgegeben; Fictionen ganz vermieden, ſondern an deren Stelle nur Hülfshypotheſen, die durch andere Phänomene bewährt würden, gebraucht ſeyen. Hiermit entſchuldigt er auch die neue von ihm gemachte Terminologie. Bey dem Vortrage ſeines eigenen

genen Syſtems ließ er es nicht bewenden; er prüfte zugleich die Meynungen des Ariſtoteles, Des Cartes und Gaſſendi, und gieng beſonders darauf aus, ihre Fehler gegen die richtige logiſche Methode aufzudecken. Sehr lebhaft eiferte er auch gegen die mathematiſchen Phyſiker, und erlaubte ſich ſehr bittere Ausfälle, namentlich gegen Des Cartes: als ob die Natur lediglich durch Zahlen und Figuren beſtimt werden könte; wiewohl er doch den Gebrauch mathematiſcher Principien in der Naturphiloſophie, durch welchen Newton dieſe ſo ſehr erweitert und vervollkomnet hatte, nicht ganz abzuleugnen wagte. Sofern er die mathematiſchen Principien in der Naturphiloſophie verwarf, verwarf er auch den mathematiſchen Mechanismus zwar nicht ganz; doch wollte er nur einen ſehr ſparſamen und vorſichtigen Gebrauch desſelben zulaſſen; und er ſetzte an die Stelle desſelben einen phyſiſchen Mechanism, der durch die Affectionen der Materie und des Körpers beſtimt werde. Nicht nur die neuen Principien, von welchen Ridiger in ſeiner Naturphiloſophie ausging, ſondern auch viele einzelne ſeltſame Behauptungen, und am meiſten ſein Tadel der mathematiſchen Phyſiker, erweckten ihm mehrere Gegner. Den heftigſten Streit führte er darüber mit Georg Friedrich Richter, der das Syſtem des Ridiger für einen eben ſo ſinnreichen Traum erklärte,

klärte, wie das Carteſianiſche. In der Folge iſt jenes faſt ganz vergeſſen worden, und nur das Werk de ſenſu veri et falſi hat den philoſophiſchen Ruhm Ridiger's auf die Nachwelt gebracht.

S. Scriptum apologeticum adverſus injurias Thomaſianas et Rudigerianas eruditis confodiendas traditas; Francof. 1717. von einem Ungenannten. Gegen die Kritik Richter's vertheidigte ſich Ridiger in einem Anhange zu einer neuen Ausgabe ſeiner Phyſik. Auch ein Jeſuit zu Löwen Joſeph Maria Barbierius trat als Apologet desſelben auf in einer Schrift: Veritas philoſophiae Carteſianae evicta inventis philoſophi Germani, quem a cenſura calumnioſa profesſoris mathematici vindicat. Richter ſetzte dieſen wiederum entgegen: Vindicias objectionum et reſponſionem ad notas Rudigerianas; Lipſ. 1718. 4.

§. 1088.

Ridiger gab auch eine Anweiſung zur Zufriedenheit des Gemüths, oder zur ευθυμια, wie er es nannte, als dem höchſten Gute des menſchlichen Lebens (Leipzig 1721. 8.) heraus. Hier behauptete er, daß das Gute

Gute und Böſe, Wohl und Uebel, immer mit einander vermiſcht, und die Luſt mit dem Schmerze in unzertrennlicher Verbindung ſey. Aus der dem Menſchen angebohrnen Vernunft erwies er die Unſterblichkeit der Seele, und erklärte die Hoffnung der künftigen Glückſeligkeit ſchon in dem gegenwärtigen Leben für einen Schatten derſelben. Dann zeigte er, in wie fern die Zufriedenheit in dieſem Leben erlangt werden könne, und empfahl als Mittel zu derſelben die Klugheit, die Gerechtigkeit, einen weiſen Gebrauch der Furcht und der Hoffnung, eine richtige Vergleichung der Güter und Uebel, und Genügſamkeit. Die Regeln der Klugheit ſetzte er weitläufig auseinander, und tadelte, daß man den Vortrag derſelben beym gewöhnlichen akademiſchen Unterrichte ſo ſehr vernachläſſige, da ihre Kenntniß und Anwendung für das gemeine Leben die größte Wichtigkeit habe. Die Urſachen hiervon ſetzte er theils in die Verachtung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, in welcher die Politik für die vornehmſte Wiſſenſchaft erklärt werde; theils in die Neugierde der Gelehrten, die mehr andern wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden nachforſchten. Ridiger äuſſerte auch darüber ſeine Unzufriedenheit, daß das Naturrecht mit der Moralphiloſophie verwirrt werde, die ſcharf von einander getrennt werden müßten. Nachdem er nun die Haupttheile der Philoſophie in ein-

einzelnen Schriften bearbeitet hatte, faßte er den Entſchluß, die geſamte Philoſophie in einem beſondern Werke in der neuen Geſtalt darzuſtellen, die er ihr geben zu müſſen glaubte. Schon an ſeinen frühern Vorſtellungsarten hatte er oft geändert und gebeſſert; itzt wollte er wiederum andere Reſultate ſeines wiederholten Nachdenkens vorbringen, ſich einer andern Methode bedienen, und ſo viel möglich Alles zur apodiktiſchen Gewißheit erheben. Aus dieſem Vorſatze gieng ſein letztes Werk hervor: Philoſophia pragmatica methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conſcripta, deßen Inhalt alſo der Abſicht des Verfaſſers gemäß als ſeine geprüfteſte Ueberzeugung zu betrachten iſt, den ich aber hier nicht weiter erörtern kann. Ridiger hatte viele Anhänger und Verehrer, beſonders unter denen, die ſeinen mündlichen Unterricht genoſſen hatten.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. l. l. p. 540.

§. 1089.

Ein anderer ſehr berühmter Zeitgenoſſe Wolf's, deſſen ich auch ſchon oben als eines ſeiner Gegner erwähnt habe, war Johann Franz Budde. Er wurde gebohren zu Anclam in Pommern im Jahr 1667, wo ſein Vater Prediger war, durch deſſen häuslichen Unterricht er ſchon früh vorzügliche Kentniße in der alten claſſiſchen und hebräiſchen Literatur ſich erwarb. Vom Jahr 1675 an ſtudirte er zu Wittenberg, und ward Adjunct der philoſophiſchen Facultät daſelbſt; nachher lehrte er als Privatdocent claſſiſche Literatur und Philoſophie zu Jena; ward im J. 1692 Profeſſor der griechiſchen und lateiniſchen Sprache zu Coburg; drey Jahre darauf Profeſſor der Moral zu Halle, wo er auch die theologiſche Doctorwürde erhielt; und im J. 1705 Profeſſor der Theologie zu Jena, welches Lehramt er mit anſſerordentlichem Beyfalle und Ruhme bekleidete. Er ſtarb an einem katarrhaliſchen Stickhuſten auf einer Reiſe nach Gotha im J. 1729. Er hatte größeres Verdienſt als Theologe, wie als Philoſoph. Indeßen iſt er auch in der leztern Hinſicht ſeinem Zeitalter, beſonders bey dem zu einſeitigen ſectireriſchen Hange des größten Theiles der deutſchen Gelehrten zum Wolfiſchen Dogmatiſmus, dadurch ſehr nützlich geworden, daß

er

er das Studium der Geſchichte der Philoſophie beförderte, und den Eklekticismus empfahl; nicht als ob dieſer an ſich ſelbſt die beſte Art des Philoſophirens überhaupt geweſen wäre, ſondern ſofern damit die Freyheit des philoſophiſchen Geiſtes erhalten, und die blinde Unterwürfigkeit unter ein herſchend gewordenes dogmatiſch philoſophiſches Syſtem gemindert wurde. Budde hat übrigens durch die anſehnliche Zahl von Schülern, die er in Jena hatte, ſehr viel dazu beygetragen, daß der Eklekticismus bis auf die neuern Zeiten in Deutſchland für die beſte und einzig gültige Philoſophie gehalten wurde; daher ihm auch Brucker, der ſelbſt ſich für den Eklekticismus entſchieden hatte, die größten Lobſprüche ertheilt hat. Seine Schriften zur Geſchichte der Philoſophie, beſonders ſeine Analecta hiſtoriae philoſophicae, und ſeine Introductio in philoſophiam Stoicam vor dem Marcus Antonin ad ſe ipſum, enthalten manche einzelne noch itzt brauchbare Bemerkungen und Aufklärungen, und waren damals treffliche Arbeiten in ihrer Art; obgleich ſie im Ganzen gegenwärtig bey ſeiner mangelhaften und unkritiſchen Kenntniß der Philoſophie des Alterthums, und ſeinem beſchränkten und unrichtigen Geſichtspunkte, woraus er die Philoſophie überhaupt betrachtete, durch die Bemühungen neuerer Gelehrten in dieſem Fache unnütz und

über-

überflüßig geworden ſind. Sehr rühmlich für ihn iſt das Geſtändniß Bruckers: Grati agnoſcimus, beato nos viro prima in hoc hiſtoriae genere lumina debere, mireque ejus exemplum, praecepta, auctoritatem, epiſtolas, fratrisque in ea eruditionis parte pulchre verſati amicitiam atque ſtudia ad ingrediendum hoc et alacri curſu proſequendum ſtadium nos accendiſſe. Gerade das Studium der Geſchichte der Philoſophie, das Budde fleißiger getrieben hatte, führte ihn auch dahin, wohin es ſeiner Natur nach ſo leicht führt, die eklektiſche Methode in der Behandlung der Philoſophie zu wählen. Er lernte an jedem ältern Syſteme dieſe und jene Mängel und ſchwache Seiten kennen; dasſelbe war der Fall bey dem neueſten Leibnitz Wolfiſchen; hieraus zog er den Schluß, daß das Wahre in allen zerſtreut liege, und die echte Philoſophie alſo darin beſtehe, dieſe zerſtreuten Wahrheiten zuſammen zu leſen, und aus ihnen ein neues Ganzes zu bilden. Da es aber an einem objectiven Kriterium, was denn eigentlich das Wahre ſey, gebrach, ſo konnte jeder nach ſubjectiver Einſicht ſeinen Eklekticismus einrichten, und hierdurch ſchien eine gewiße Freyheit des Philoſophirens begründet zu werden, die doch eine der Denkart und dem Charakter eines wahren Philoſophen nothwendige Eigenſchaft war. Dieſe eklektiſche Methode

ſelbſt

ſelbſt hat Budde in der Vorrede zu den Inſtitutiones philoſophiae eclecticae (Halle 1732. 8.) ſehr treffend bezeichnet. Eclecticam itaque viam ſequi apud me conſtituens, ſagt er, ſolam rationem ducem elegi, in id conniſurus, ut ex evidentisſimis principiis ceu fontibus limpidisſimis omnia deducerentur et apte colligarentur. — Inveſtigare primum vera principia decet, ex quibus cetera deinceps ordine deriventur, quo ipſo ſaepius contigit, ut mox ad illum, mox ad alium proprius accedere videamur, vel plane cum illo conſentire, licet ideo ſaltem aliquid aut probemus, aut rejiciamus, quod cum ratione conveniat aut eidem refragetur. Quo ipſo non poteſt non in corpus concinnum et aptisſime conſtructum efflorescere philoſophia, ut tamen libertas, qua quisque gaudet, illibata maneat. Hanc viam ita ſecutus ſum, ut nihil asſeruerim, quod non promte profluat ex his fontibus, et ſimul tamen in plerisque maximos praeſtantisſimosque auctores ſecum conſentientes habeat. Die Schriftſteller, welcher Budde als Eklektiker am meiſten folgt, werden hernach von ihm angezeigt. Den Hauptfehler, welchen die eklektiſche Methode in der Philoſophie hat, daß hierdurch eine unaufhörlich veränderliche Philoſophie, und die für jedes Individium verſchieden iſt, entſteht, fühlte Budde ſelbſt ſehr bald; da

er

er ſich genöthigt ſah, bey jeder neuen Ausgabe und des genannten Lehrbuchs ſeiner Theile Aenderungen zu machen, nnd was ihm ehedem das Beſte ſchien, mit einem neuen Beſſern zu vertauſchen, das demnächſt abermals einem Beſſern Platz machen mußte. Die Inſtitutiones philoſophiae eclecticae befaßten zuerſt Elementa philoſophiae inſtrumentalis. Dieſe enthielten die Regeln der Erfindung, Auslegung und Mittheilung der Wahrheit zugleich mit Erklärungen ontologiſcher Begriffe, die von Wolf u. a. zur Metaphyſik gezogen wurden. Er erörterte dieſe Regeln ſo, daß er dabey auf die Natur des menſchlichen Verſtandes, die Vervollkomnung des Gebrauchs desſelben, und die Mittel zur wahren Erkentniß Rückſicht nahm. Am meiſten beſchäfftigte er ſich hier mit der Verbeſſerung des menſchlichen Willens, weil dieſer die meiſten Gebrechen hat, und die kräftigſten Mittel erfodert, um ihnen abzuhelfen. Nachher folgte der zweyte Haupttheil des ganzen eklektiſchen Syſtems des Budde, welcher die Phyſik, die Pneumatologie, und die natürliche Theologie begreift. In der Phyſik gieng Budde von der Maxime aus, daß kein Sterblicher das Weſen und die innern Gründe der Natur zu durchſchauen vermöge, noch weniger ſchon durchſchaut habe, und daß ſich in dieſem Theile der Philoſophie nichts mehr

thun laſſe, als die Kräfte und Wirkungen der Körper genauer zu erforſchen, und die nächſten Principien derſelben zu entdecken. Den von ihm angenommenen Naturprincipien überhaupt legte er daher nur Wahrſcheinlichkeit, nicht Gewißheit, bey. Eine Probe ſeiner Lehrart kann ſein Urtheil über unſer Sonnenſyſtem ſeyn: De toto mundi Syſtemate excogitatum hactenus nihil eſt, quo res extra dubium poneretur. *Meris conjecturis agitur.* Ariſtotelicum ſyſtema merito exploditur ab omnibus. Pythagoreum, quod forte plerorumque veterum philoſophorum fuit, revocavit in ſcenam *Nicolaus Copernicus.* Idem *Carteſio* ſe approbavit, magnaque omnino ſe commendat veroſimilitudinis ſpecie; aliis tamen Scriptura ſacra obſtare videtur. Aſt quod *Tycho Brahe* concinnavit, vt media quadam via incederet, impeditum nimis videtur, et ſimplicitati, quæ in omnibus naturæ operibus conſpicitur, repugnare. Die Phyſik des Budde begreift übrigens nicht bloß die Metaphyſik, ſondern auch die empiriſche Naturlehre und Anthropologie, und er hat alſo jener Wiſſenſchaft eben den Umfang gegeben, welchen ſie im Ariſtoteliſchen Syſteme hatte. In manchen Stücken bemerkt man auch den Einfluß der damaligen poſitiven Theologie auf ſeine philoſophiſche Vorſtellungsart. So argumentirt er in der Pneumatologie in einem be-

beſondern Abſchnitte gegen Balthaſar Bekker, ſofern dieſer, wo nicht die Exiſtenz von Geiſtern ſchlechthin, doch ihre Einwirkung auf die Körperwelt und den Menſchen geleugnet oder wenigſtens bezweifelt hatte. Becker hatte mit Des Cartes das Weſen des Geiſtes in das Denken geſetzt, und alſo die Geiſter überhaupt für bloß denkende Subſtanzen erklärt. Dieſe können daher auf die Körper nicht einwirken, weil durch das bloße Denken kein Körper bewegt werden kann. Dies erklärt Budde für eine willkührliche Vorausſetzung, und behauptet dagegen, doch ohne es zu beweiſen, daß das Denken zwar eine Haupteigenſchaft des Geiſtes, aber nicht die einzige ſey, ſo daß ſich hieraus nicht folgern laſſe, daß die Natur des Geiſtes im Denken beſtehe; vielmehr könten dem Geiſte auſſerdem noch manche andere Eigenſchaften und Vermögen zukommen, und unter dieſen auch das, auf die Körper einzuwirken und ſie zu bewegen. Ferner verwirft Budde alle die metaphoriſchen und allegoriſchen Erklärungen, welche Becker von den Stellen der Bibel gemacht hatte, in denen eines Einflußes der guten und böſen Geiſter auf die Menſchen erwähnt wird; und bemüht ſich dagegen, zu zeigen, daß jene Stellen mehr ihrem wörtlichen und factiſchen Sinne nach verſtanden werden müßten. Endlich behauptet er die Möglichkeit von Zaubereyen,

Teufelsbeſitzungen, und Geſpenſtererſcheinungen, wiewohl er nicht leugnet, daß hierunter von jeher viel Betriegerey obgewaltet habe. In der rationalen Theologie verwarf Budde den Carteſianiſchen Beweis des Daſeyns Gottes, nahm aber doch im Menſchen einen Grund an, der ihn beſtimme, das Daſeyn Gottes zu glauben, oder vielmehr, wie B. ſich ausdrückte, der Lehre von der Exiſtenz Gottes, ſobald er durch Nachdenken darauf geriethe, oder ſie ihm mitgetheilt würde, ſofort beyzupflichten. Auch erklärte er den Glauben an Gott für eine natürliche Folge der Anlage zur Moralität, und dieſer Glaube werde um ſo inniger, je mehr Jemand ſeinen moraliſchen Charakter veredle. Uebrigens ſchien ihm der teleologiſche Beweis des Daſeyns Gottes unter allen der beſte zu ſeyn, und dieſen führt er auch allein aus, und ſucht ihn gegen die Einwürfe der Atheiſten und Naturaliſten zu vertheidigen. In einem beſondern Abſchnitte beſtreitet er den Spinozismus, jedoch ohne irgend in den Geiſt deſſelben eingedrungen zu ſeyn. Die von ihm vorgebrachten Gegenargumente ſind dieſe: Gott muß das vollkommenſte Weſen ſeyn, alſo nothwendig durch ſich ſelbſt von Ewigkeit her exiſtiren; er muß die höchſte und abſoluteſte Realität, Einfachheit, Lebendigkeit, Macht, Freyheit, Weisheit, Güte und Seligkeit haben. Hiervon fin-

findet ſich nun bey der Welt, und insbeſondre bey der materiellen Welt, gerade das Gegentheil. Es iſt gar kein Grund vorhanden anzunehmen, daß ſie nothwendig ſey; ſie iſt zufällig, der Veränderung und dem Untergange unterworfen, abhängig von einer höhern Urſache, an ſich ohne Realität, theilbar, leblos, bloß durch mechaniſche Zwangsgeſetze beſtimt u w. Die Behauptung alſo, daß Gott und Welt identiſch ſeyen, widerſtreitet der geſunden Vernunſt. Zweytens: Als Geiſt kann Gott nicht nothwendig mit der Materie verbunden ſeyn; denn dieſes würde in ſeiner Natur einen Zwang und Mangel an Freyheit vorausſetzen. Wird alſo eine nothwendige Verbindung Gottes, auch wenn man ihm eine geiſtige Natur beylegt, mit der Materie angenommen, ſo wird damit die Freyheit Gottes aufgehoben. Drittens: Spinoza legt der Subſtanz ein nothwendiges Seyn bey. Dieſes allgemein verſtanden erklärt Budde für falſch; denn die nothwendige Exiſtenz gehört weder zur Natur eines Geiſtes, noch einer Materie. Beſonders genommen iſt der Satz freylich wahr; denn zur göttlichen Natur gehört die Exiſtenz nothwendig; dann beweiſt aber der Satz nichts für den Spinozismus. Man ſieht hier offenbar, daß Budde den Spinoziſtiſchen Begriff von der Subſtanz gar nicht verſtanden hatte. Eben ſo be-

hauptete Spinoza: Eine Subſtanz kann nicht von einer andern hervorgebracht werden. Budde antwortet: Eine unendlich vollkomne Subſtanz kann allerdings eine andre hervorbringen; und ſo iſt dieſer Satz wiederum allgemein genommen falſch; beſonders genommen iſt er wahr; denn Gott kann nicht von einer andern Subſtanz hervorgebracht werden; das beweiſt aber nichts für Spinoza. Auch hier giebt Budde gerade das zu, was jener behauptete und beweiſen wollte. Endlich behauptet Spinoza: Es könne nicht zwey oder mehr Subſtanzen von derſelben Natur geben, oder die etwas mit einander gemein hätten. Budde verweiſt ihn hier auf die Steine, Metalle, Pflanzen und Thiere, die bey aller ihrer Verſchiedenheit doch etwas mit einander gemeinſchaftlich haben. Hier gilt die obige Bemerkung abermals. — Die Ethik des Budde umfaßt auſſer der Moral zugleich das Naturrecht und die Politik, und verdient eine etwas genauere Erörterung.

In der Literatur zu dieſem Abſchnitte ſind durch ein Verſehn ausgelaſſen worden: *Io. Franc. Buddei* Elementa philoſophiæ inſtrumentalis ſeu Inſtitutionum philoſophiæ eclecticæ Tomus I; ed. VII Halæ Sax. 1719. 8. — *Ejusd.* Elementa philoſophiæ theoreticæ ſeu Inſtitutt. philoſ. eclect. Tom. II; ed. VI Halæ Sax. 1717. 8. —

8. — Die Elementa philoſophiæ practicæ des Budde, die oben (S. 7) angeführt ſind, machen den dritten Theil der Inſtitt. phil. eclect. aus.

§. 1090.

Das Lehrbuch des Budde über die praktiſche Philoſophie hat viel Eigenthümliches und Lehrreiches, und iſt wohl das beſte von allen aus jener Periode der deutſchen Philoſophie, obgleich auch in dieſem die eklektiſche Methode befolgt iſt. Das Ziel alles Thuns und Laſſens der Menſchen iſt die Glückſeligkeit, und auf dieſe ſoll die praktiſche Philoſophie alſo auch gerichtet ſeyn. Sie hat zwey Haupttheile, deren einer die Lehre vom höchſten Gute, der andere die Lehre von den Pflichten (Ethik im weitern Sinne) enthält. Die Pflichten werden entweder durch Geſetze, oder durch die Erfahrung vom Nutzen und Schaden beſtimt, und daher zerfällt die Ethik wiederum in zwey Theile, die Rechtslehre (jurisprudentia) und die Klugheitslehre (prudentia). Da jedoch die Geſetze von verſchiedener Art ſind, ſo gehören nur diejenigen hierher, die von Gott den Menſchen gegeben ſind, und aus der Natur des Menſchen erkannt werden; es wird demnach hier bloß die ſogenannt

nannte allgemeine oder natürliche Rechts-lehre verſtanden. Dieſe, ſofern ſie die geſetz-lich beſtimten Pflichten des Menſchen gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen andere Menſchen lehrt, begreiſt auch das Völkerrecht unter ſich. Die Klugheitslehre erſtreckt ſich ebenfalls ſowohl auf Individuen, als auf gan-ze Geſellſchaften. Weil es ein endloſes Ge-ſchäfft ſeyn würde, das Nützliche und Schäd-liche für jedes Individuum und jede Art der Geſellſchaft anzugeben, ſo ſchränkt ſie ſich bloß auf das ein, was für den Stat und für eine Familie nützlich oder ſchädlich iſt (Politik. Oekonomik). Es läßt ſich aber das Nütz-liche und Schädliche der Handlungen für In-dividuen und Geſellſchaften auf gewiße allge-meine Regeln zurückführen, und hieraus ent-ſpringt eine allgemeine Klugheitslehre, die man Ethik im engern Sinne nennen kann. Von der Moraltheologie iſt die Ethik ver-ſchieden, obwohl ihr gar nicht ſo entgegenge-ſetzt, daß beyde nicht vereinigt werden könten; denn beyde haben in Gott ihre gemeinſchaftli-che Quelle, und dürfen alſo gar nicht mit ein-ander im Widerſpruche ſtehen. Die Moral-theologie ſtimt mit der Ethik überein in der Beſtimmung der Pflichten, in dem Begriffe vom höchſten Gute, und in der Vorausſetzung der Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur. Ihre Verſchiedenheit

hinge-

hingegen beruht 1) auf der Erkentnißquelle, welche bey jener die Offenbarung, bey dieſer die Vernunft iſt; 2) lehrt die Philoſophie zwar die Glückſeligkeit als das höchſte Gut, aber nicht die hinreichenden Mittel, zu derſelben zu gelangen; 3) kennt ſie zwar die Krankheiten und Verderbniße des menſchlichen Gemüths, aber nicht die Urſachen derſelben. Auch in Anſehung des Subjects herſcht in beyden Wiſſenſchafteu ein ganz verſchiedener Begriff. In der Philoſophie wird der Menſch bloß nach ſeinen natürlichen Anlagen und Kräften betrachtet; in der Moraltheologie als durch das himliſche Licht erleuchtet und mit dem heil. Geiſte begabt. Die Pflichten gründet jene bloß auf das Geſetz der Natur und die Erfahrung; dieſe auf das poſitive Gebot Gottes. Im Chriſtenthume erhält vollends die Ausübung der Pflichten erſt Leben und Geiſt durch den Glauben. Bey allen Vorzügen, welche die Moraltheologie vor der Philoſophie hat, iſt die letztere dennoch nichts weniger als überflüßig. Dieſe führt nehmlich zu jener, und hilft ſelbſt die Wahrheit der Offenbarung beſtätigen

§. 1091.

Ueber die Natur des Willens, das Verhältniß deſſelben zum Verſtande, und die Freyheit hielt Budde Folgendes für das Wahrſcheinlichſte. Der Wille, ſofern er für ſich wirkt, wird gewöhnlich für ein beſonderes Vermögen des Gemüths genommen, wodurch wir zuvörderſt das Gute und Böſe wahrnehmen, dann jenes begehren und dieſes verabſcheuen. Gleichwohl unterſcheidet ſich der Wille vom Verſtande nur durch die Art ſeiner Thätigkeit. Wir begehren oder verabſcheuen nichts, als was durch unſere Erkentniß beſtimt iſt; denn ein unerkannter Gegenſtand wird auch nicht von uns begehrt. Inzwiſchen iſt doch eine genaue und deutliche Erkentniß zur Aeuſſerung des Begehrungsvermögens nicht erfoderlich; und daraus iſt zu erklären, daß das Wollen zuweilen auf die Verſtandeserkentniß folgt, zuweilen aber auch ihr vorhergeht, und den Verſtand determinirt, dieſen oder jenen Gegenſtand näher zu betrachten. Was den Unterſchied in der Art der Thätigkeit des Verſtandes und Willens betrifft, ſo ſoll nach Einigen der Verſtand ein nothwendiges Vermögen (potentia neceſſaria) ſeyn, das, wenn alle Bedingungen und Erfodernißе der Erkentniß gegeben ſind, nothwendig ſo erkennen, urtheilen und ſchließen muß, wie es thut.

thut. Dem Willen hingegen verdanke der Menſch, daß er ſelbſtſtändig (ſponte) handle, d. i. nicht durch irgend eine innere Nothwendigkeit zum Handeln beſtimt werde, ſondern ſelbſt der Urheber ſeines Thuns und Laſſens ſey; und daß er frey (libere) handle, d. i. in Beziehung auf einen gewißen Gegenſtand handeln oder nicht handeln, wählen oder verwerfen, unter mehr Dingen eines wählen und die übrigen verwerfen könne. Budde glaubte, dem Verſtande ſowohl als dem Willen die Freyheit im gebräuchlichen Sinne des Worts abſprechen zu müſſen. Denn ſobald der Wille irgend ein Gut, das ihm durch den Verſtand, oder die Phantaſie, oder auch nur durch die äuſſern Sinne vorgeſtellt wird, kennen gelernt hat, muß er es nothwendig lieben und begehren, ſo wie er das Böſe nothwendig verabſcheut, ſobald es als ſolches von ihm wahrgenommen iſt. Werden dem Willen mehr Güter dargeboten, von denen das eine ihn ſtärker reizt, als das andere, ſo läßt er dieſes fahren und neigt ſich zu jenem, wie ein Körper dem Stoße eines ſtärkern weicht. Eben ſo verhält es ſich mit den Uebeln, die den Willen auf verſchiedene Weiſe, mehr oder minder, afficiren. Sofern es nun gewißermaßen in der Gewalt des Menſchen ſteht, wenn der Wille ſich zu ſehr nach Einer Seite neigt, ihn durch die Vorſtellung von Objecten, die ihn

zum

zum Gegentheile lenken, von jener Seite ab-zuziehen, und in das Gleichgewicht zurückzu-bringen; inſofern kann ihm auch eine gewiße Freyheit beygelegt werden. Dies iſt jedoch nur von den äußern Handlungen zu verſtehen, welche der Menſch ſo regieren kann, daß, ob er gleich die Gegenſtände ſeiner Begierden noth-wendig begehrt, er doch durch den Gedanken an Strafe oder Belohnung den Willen zum Gegentheile lenken, und ſich der Begehung eines Verbrechens enthalten kann. Deßwe-gen behalten auch bey aufgehobner Freyheit die Geſetze nichts deſto weniger durch die in ihnen beſtimmten Strafen oder Belohnungen auf die Handlungen der Menſchen ihren Ein-fluß. Der Menſch alſo, ſich ſelbſt überlaſſen und nicht durch das göttliche Licht erleuchtet, hat ſehr wenig Freyheit zur Uebung der wah-ren Tugend. Denn durch die Verderbtheit ſeiner Natur, durch die Gewohnheit und an-dere Urſachen, wird er unwiderſtehlich ange-reizt, die Dinge dieſer Welt zu lieben und da-nach zu ſtreben, und wird bey der Mannich-faltigkeit der Begierden, welche ſie erregen, von der einen zur andern fortgerißen, und mit ſich ſelbſt in Widerſtreit gebracht. Dem hier-aus für ihn entſpringenden Elende kann nicht anders abgeholfen werden, als wenn der Wil-le durch die Erkentniß des wahren und höch-ſten Gutes gereizt, und durch die größere

Wirk-

Wirkſamkeit eines höhern Gutes von den Dingen, die ihn gleichſam gefeſſelt hielten, abgezogen wird. Die Meynung, daß ſich der göttliche Concurſus zur Erhaltung der erſchaffenen Dinge oder die göttliche Allwiſſenheit nicht mit der Freyheit vertrage, verwirft Budde geradehin als falſch. Gott concurrirt zwar mit allen ſecundaren Urſachen, aber auf eine jeder angemeſſene Art. Er concurrirt auch mit dem menſchlichen Willen, jedoch ſo, daß die Freyheit deſſelben damit beſteht, wenn nehmlich der Wille in der That frey iſt. Würde alſo die Freyheit nicht durch andere Gründe aufgehoben, ſo könte ſie neben dem göttlichen Concurſus völlig beſtehen. Aus der göttlichen Allwiſſenheit aber folgt für die Handlungen des Menſchen keine größere Nothwendigkeit, als für die Sonnen und Mondfinſterniße daraus folgt, daß ein gelehrter Aſtronom ſie vorher berechnen kann. Noch lebhafter tadelt Budde diejenigen, welche die menſchliche Freyheit von der Einwirkung der Sterne, oder gar einem blinden Schikſale abhängig machen. Es giebt kein Schikſal auſſer der göttlichen Vorſehung, und wenn auch die Geſtirne einen großen Einfluß auf die körperliche Natur unſerer Erde haben, ſo haben ſie doch gar keinen auf die Geiſter, denen die menſchliche Seele beygezählt werden muß. Das Eigenthümlichſte des menſchlichen Willens

lens und wodurch er auch der Gegenſtand einer Moralphiloſophie wird, iſt, daß er immer eine Neigung zu einem gewißen Guten hat, wiewohl dieſes Gute ſelbſt für verſchiedene Menſchen ſehr verſchieden iſt. Werden die Neigungen des Willens zu beſtimten Gütern herſchend und gewöhnlich, ſo gehen ſie in Sitten über, und dieſe ſind es, deren Charakter durch die Moralphiloſophie vervollkomnert werden ſoll.

S. Buddei elem. philoſ. pract. p. I. cap. II ſect. I.

§. 1087.

Den moraliſchen Zuſtand des Menſchen überhaupt betrachtete **Budde** aus einem zwiefachen entgegengeſetzten Geſichtspuncte, als Krankheit des Verſtandes und Willens, und als Geſundheit beyder, in welcher letztern die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen beſteht. Aus dem erſtern Geſichtspuncte entwickelte er die Thorheiten und Laſter, nebſt ihren Urſachen, die in der Natur des Menſchen liegen; aus dem andern die Tugenden, nebſt den Mitteln, die moraliſche Geſundheit wieder herzuſtellen

und

und die Erhaltung derſelben zu ſichern. Die Thorheiten und Laſter entſpringen zuvörderſt aus den Krankheiten des Verſtandes. Zu dieſen rechnet B. die Schwäche und Eingeſchränktheit des Verſtandes überhaupt, das Zweifeln, die Bewunderung, den Argwohn, die Leichtgläubigkeit, die Ungläubigkeit, ein unrichtiges Gewiſſen, Vorurtheile aus ſchlechter Erziehung oder Umgange mit ſchlechten Menſchen u. w. Inzwiſchen ſind nicht alle dieſe Eigenheiten des Verſtandes gleich verderblich; manche haben weniger ſchädliche Folgen, und ſind in gewißen Umſtänden auch ganz unſchädlich oder wohl gar wohlthätig; wie B. im Einzelnen genauer beſtimt. Auch der Einfluß des Körpers kann Krankheiten des Verſtandes bewirken z. B. Dummheit, Wahnſinn, Raſerey. Das Princip aller Krankheiten des Verſtandes und ihrer Folgen iſt Erbſünde, connata mortalibus omnibus labes, quæ naturam humanam ita permeat, vt in ea nihil ſanum ſit. Dies Princip iſt aber uns nur aus der Offenbarung bekant; die Philoſophie kann es nie entdecken. Die Krankheiten des Willens und die aus denſelben entſpringenden Thorheiten und Laſter haben alle eine gemeinſchaftliche Quelle, die falſche Selbſtliebe. Die Selbſtliebe an und für ſich enthält keinen Grund zum Laſter; denn ſie iſt das Streben nach der Erhaltung und Vervollkomnerung

des

des Zuſtandes, das Gott dem Menſchen und jedem lebendigen Geſchöpfe eingepflanzt hat, und in welchem alſo auch nichts Böſes liegen kann. Sie iſt auch dann nicht verwerflich, wenn ſie nicht bloß auf den Geiſt, ſondern auch auf den Körper ſich erſtreckt. Sie wird aber dadurch böſe und ein Grund des Böſen, daß der Menſch die Ordnung der Gegenſtände ſeiner Liebe zerrüttet und umkehrt, dem göttlichen Willen zuwider. Bey der Mannichfaltigkeit von Gegenſtänden, welche die Liebe des Menſchen reizen, muß eine Ordnung in Anſehung des Vorzugs des einen vor dem andern beobachtet werden; und dieſe Ordnung kann und darf keine andere ſeyn, als daß die Gottheit, der Quell alles Guten, für den Menſchen der erſte und vornehmſte Gegenſtand ſeiner Liebe ſey. Der Menſch zerrüttet alſo dieſe Ordnung und kehrt ſie um, ſobald er irgend Etwas mehr liebt, als Gott. Dazu komt, daß der Menſch nicht immer zu erforſchen ſtrebt, ob dasjenige, worauf ſeine Liebe gerichtet iſt, wirklich ein Gut ſey, oder nicht. Wenn er daher mit einer unvernünftigen und unzeitigen Begierde nach Gütern trachtet, die keine Güter ſind und vielmehr die wahren Güter zerſtören, ſo gereicht ihm ſeine Selbſtliebe zum Verderben, und ſie kann eigentlich Selbſthaß genannt werden. Nun iſt aber einmal der gegenwärtige Zuſtand der Menſchen ſo be-

beſchaffen, daß keiner unter ihnen iſt, dem nicht eine Zerrüttung und Umkehrung der göttlichen Ordnung in den Gegenſtänden ſeiner Liebe vorgeworfen werden könte, und der nicht das Böſe ſtatt des Guten wählte. Hieraus ſchloß Budde, daß die Selbſtliebe in jedem Menſchen, der ſeinen Charakter nicht durch Moral und Religion gebeſſert habe, verderbt ſey; wovon denn wiederum der letzte Grund ebenfalls in der Erbſünde zu ſuchen iſt. Als beſondre Urſachen der verkehrten Selbſtliebe ſind zu betrachten das körperliche Temperament, die Erziehung und Gewohnheit, die Nachahmung Anderer, die Vorurtheile und Irrthümer des Verſtandes u. w. Vermöge der verkehrten Selbſtliebe begehrt der Menſch aber nichts, was an ſich recht und gut iſt. Diejenigen irren, welche glauben, daß ein nicht durch die göttliche Gnade erleuchteter Menſch irgend etwas wollen, denken, reden und thun könne, was der Gottheit wohlgefällig ſeyn mag. Obgleich die böſen Neigungen des Menſchen, die aus ſeiner Verderbtheit erwachſen, ſo wie ihre Gegenſtände, zahllos ſind im Einzelnen, ſo laſſen ſie ſich doch auf gewiße Hauptclaſſen zurückführen, nehmlich auf die Neigungen der **Wohlluſt**, der **Ehrſucht** und des **Geizes**. Daß es nicht mehr als dieſe drey böſen Hauptneigungen im Menſchen gebe, bewies B. dar-

aus: 1) daß es nicht mehr als drey Hauptgegenſtände gebe, nach welchen der Menſch trachte, als ſcheinbaren Gütern, den Reichthum, die Ehre, und die Sinnenluſt; 2) daß man nur drey Haupttemperamente annehmen könne, welche die Neigungen des Menſchen beſtimmten, das ſanguiniſche, choleriſche, und melancholiſche; 3) daß ſich alle möglichen Laſter auf jene drey verderbten Neigungen zurückführen ließen. Uebrigens zeigen ſich jene Hauptneigungen in den Individuen mit endloſer Mannichfaltigkeit, und ſo auch die beſondern Thorheiten und Laſter dieſer. B. charakteriſirt hierauf die Laſter ſelbſt, und zeigt, wie jedes den Menſchen elend mache. Dieſem Elende kann nun bloß dadurch abgeholfen werden, daß der Menſch den Willen von ſeinen Gebrechen zu heilen ſucht. Die Mittel hierzu ſind zuvörderſt Aufklärung des Verſtandes, Berichtigung ſeines logiſchen Gebrauches, der Irrthümer, der Vorurtheile. Da die Thätigkeit des Willens von den Urtheilen des Verſtandes abhängt, ſo muß alle moraliſche Selbſtbildung von der Cultur und Veredlung deſſelben ausgehn. Zur Verbeſſerung des Willens aber iſt vor allem Andern nichts dringender zu empfehlen, als daß der Menſch ſich ſelbſt kennen lerne. Denn das Verderbniß des Willens rührt hauptſächlich daher, daß die Menſchen das Studium ihrer ſelbſt vernachläſſigen. Bey dieſem Studium

dium muß Jeder zunächſt auf ſeine Fehler achten, dann auf die vornehmſten Quellen derſelben; er muß alſo ſeine herſchenden Neigungen zu erforſchen trachten, und ſich ein lebhaftes Bild des Elendes vorhalten, in welches ihn die Ungebundenheit und falſche Richtung derſelben bereits geſtürzt haben, oder noch ſtürzen können. Auf die erworbene Selbſtkentniß muß ein herzlicher und feſter Vorſatz der Beſſerung folgen. Um die Ausführung deſſelben zu begünſtigen und zu erleichtern, iſt es rathſam, ſich alle die Nachtheile zu vergegenwärtigen, welche die Thorheit und das Laſter im Gefolge haben; dann im Gegentheile die Vortrefflichkeit des höchſten Gutes, oder der Glückſeligkeit, welche die Tugenden bezwekken. Iſt das Gemüth ſo vorbereitet, ſo komt es für die Beſſerung des moraliſchen Charakters am meiſten darauf an, die böſen Neigungen gleich beym erſten Erwachen derſelben zu unterdrücken; je öfter dies geſchieht, deſto ſchwächer werden ſie. Inzwiſchen wird allemal hierzu Geduld und Standhaftigkeit eine längere Zeit hindurch erfodert. Auch muß man alle Gelegenheiten vermeiden, wodurch böſe Neigungen in uns von neuem erweckt werden könten. Mittel zur weitern Beförderung der Tugend ſind der Umgang mit rechtſchaffenen Menſchen, moraliſche Lectüre, Studium des Lebens und Charakters der Edelſten

unſers Geſchlechts als Beyſpiele der Nachahmung, tägliche Prüfung unſerer Geſinnungen und Handlungen, Strenge gegen ſich ſelbſt und neue Spannung der Kräfte, ſobald wir im Streben nach der Tugend nachlaſſen. Auſſerdem empfiehlt B. auch die Veredlung der Einbildungskraft, die Richtung unſers Verſtandes auf Gegenſtände, die der Aufmerkſamkeit werth ſind, und eine zweckmäßige Einrichtung auch unſerer körperlichen Lebensart. Uebrigens wie der Wille durch die moraliſche Läuterung der Phantaſie, ſo wird auch die Phantaſie durch die moraliſche Läuterung des Willens veredelt. Auch die Mäſſigung der Affecten iſt hiervon ſchon eine natürliche Folge. Inzwiſchen reichen doch alle die Mittel, welche die Philoſophie zur Verbeſſerung des Willens vorſchlagen kann, nicht hin; es iſt eine eitle Declamation, wenn man das natürliche Vermögen des Menſchen zur ſittlichen Vollkommenheit ſo ſehr erhebt. Diejenigen haben Recht, welche die Tugend lediglich für eine Gabe Gottes erklären, ſobald dieſes nur recht verſtanden wird. Denn die Tugend iſt gar nicht inſofern eine Gabe Gottes, daß der Menſch dabey völlig unthätig bleiben könne, und es ihm nicht vorzuwerfen ſey, wenn er im Zuſtande des moraliſchen Elends beharrt. Die Mangelhaftigkeit der praktiſchen Philoſophie ſetzte Budde vornehmlich darin, daß ſie den

Ur-

Urſprung des Böſen nicht kenne, auch nicht die Verbindung Gottes mit den Menſchen, und wie der göttliche Zorn über die Sünden der Menſchen verſöhnt werden könne. Es ergebe ſich hieraus, meynte er, der Schluß, daß auſſer dem durch Vernunft erkennbaren noch ein anderer Weg zur Glückſeligkeit exiſtiren müſſe, nehmlich der, welchen uns die Offenbarung zeigt. Hierdurch wird aber doch der Werth der praktiſchen Philoſophie, wie ſchon oben bemerkt worden, durchaus nicht aufgehoben, oder auch nur vermindert.

Ibid. P. I cap. 3. ſq.

§. 1093.

Auf die allgemeine Klugheitslehre läßt Budde die Lehre von den Pflichten folgen, oder die Rechtslehre und beſondere Klugheitslehre, die er als Eine Wiſſenſchaft behandelt. Die Moral, was wir ſo nennen iſt nach ſeiner Vorſtellungsart in der allgemeinen Klugheitslehre enthalten. Die beyden folgenden Theile ſeiner praktiſchen Philoſophie, obgleich darin immer von Pflichten die Rede iſt, ſind in der Hauptſache, was uns Naturrecht und Politik

heißt, wiewohl, was ſich nicht anders erwarten läßt, mit der Tugendlehre beſtändig vermiſcht und verwirrt. In der Darſtellung der natürlichen Rechtslehre nimt B. folgenden Gang. Der Menſch kann überhaupt nicht ohne Regel und Geſetz leben, und ſeine Natur muß alſo von der Art ſeyn, daß ſie durch ein Geſetz beſtimt und regiert werden kann. Dem Geſetze entſpricht die Verbindlichkeit (obligatio), oder eine moraliſche paſſive Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu laſſen. Der Verbindlichkeit ſteht wiederum entgegen die Freyheit, ein actives moraliſches Vermögen, nach eigener Willkühr etwas zu thun oder nicht zu thun. Budde billigt eine Eintheilung der Geſetze in vollkomne und unvollkomne; die letzteren ſind diejenigen, welchen keine Strafdrohung ausdrücklich beygefügt iſt, da eigentlich kein Geſetz ohne eine ſolche ſeyn kann. In Anſehung ihres Urhebers ſind die Geſetze entweder göttliche oder menſchliche; die letztern wiederum entweder allgemeine oder beſondere. Eine Haupttriebfeder zur Befolgung der Geſetze iſt das Gewiſſen. Daher wird hier von Budde die Lehre vom Gewiſſen und von der Imputation der Handlungen eingeſchaltet. Eine freye Handlung, die mit dem Geſetze völlig übereinſtimt, iſt gut; die ihm widerſtreitet, iſt böſe. Hat die gute Handlung eine äuſſere Beziehung auf einen Andern, der

ein Recht hat, ſie zu fodern, ſo iſt ſie gerecht; iſt die in äuſſerer Beziehung zu einem Andern ſtehende Handlung böſe, ſo iſt ſie ungerecht. Nachdem Budde vorher die Nothwendigkeit von Geſetzen, unter denen der Menſch ſtehen müſſe, ſchlechthin behauptet hatte, beweiſt er ſie nun noch weitläufig aus der moraliſchen Verderbtheit deſſelben, und zählt die einzelnen Laſter auf, welchen die Geſetze entgegen arbeiten müſſen. Homo, ſagt er, am Schluß des Capitels, ſua natura eſt animal indomitum, ferox, petulans, laſcivum, fraudulentum, perfidum, ſtultum, in propria incommoda ruens, ſuamque numquam non ſibi attrahens perniciem, ſibique ipſi non minus quam aliis, in quocunque ſtatu vivat, ſive princeps ſit, ſive civis, ſive maritus, ſive uxor, ſive pater, ſive filius, ſive dominus, ſive ſervus, ſemper noxium, libertatis veræ non capax, et cui bene eſſe nulla ratione queat, niſi legibus regatur, quæ pœnam certiſſimam ſecum conjunctam habeant, niſi eas obſervet. — Unter den Geſetzen ſind die erſten und vornehmſten die natürlichen, welche Gott dem Menſchen über ſein Thun und Laſſen durch die Vernunft gegeben hat. Ohne die Vorausſetzung Gottes als Geſetzgebers giebt es kein Naturrecht, und dieſes wird alſo durch den Atheismus aufgehoben. Um aber die einzelnen natürlichen praktiſchen Geſetze kennen zu

lernen, muß man ihr allgemeines Princip aufſuchen, aus welchem ſie ſämtlich ſich ableiten laſſen. Es giebt aber für die praktiſche Philoſophie überhaupt drey Principien. Erſtlich ſofern der Menſch ſein moraliſches Elend betrachtet, gilt der Grundſatz: Er ſoll dasjenige, was die Merkmale des höchſten Guts enthält und ſeinem Elende abhilft, als das höchſte Gut betrachten und demſelben nachſtreben. Dies iſt das eigentliche Moralprincip. Zweytens ſofern der Menſch nicht ohne Geſetze leben kann, gilt der Grundſatz: Er ſoll dem Regenten und deßen Geſetzen gehorchen. Dies iſt das eigentliche Rechtsprincip. Drittens ſofern der Menſch auf die nothwendigen Mittel zur Erhaltung ſeines körperlichen Lebens achtet, gilt der Grundſatz: Er ſoll Alles thun, was wirklich ſeinen körperlichen Zuſtand erhält. Dies iſt das eigentlich politiſche Princip. Das Rechtsprincip zerfällt in zwey untergeordnete, je nachdem Gott oder Menſchen als Regenten anerkannt werden; jenes bezieht ſich auf das natürliche ſowohl als poſitive göttliche Recht; dieſes auf das poſitive menſchliche Recht. Die Gegenſtände, welche die menſchlichen Handlungen betreffen ſind Gott, der Menſch ſelbſt, und andere Menſchen. Die Thiere darf der Menſch für ſeine Abſichten gebrauchen; er fehlt, wenn er ſie

mis=

misbraucht, aber nicht durch den Effect, wie ſich B. ausdrückt, ſondern durch den Affect, womit er es thut. Vermöge jener drey verſchiedenen Objecte der freyen Handlungen des Menſchen laſſen ſich auch drey verſchiedene allgemeine natürliche Rechtsregeln aufſtellen: 1) Ehre Gott als das höchſte Gut. Daß Gott geehrt d. i. geliebt ſeyn wolle, erhellt daraus, weil er dem Menſchen einen Willen gab, der zur Liebe des höchſten Gutes geneigt iſt; 2) Lebe mäßig. Dieſe Regel bezeichnet einen geordneten Gebrauch aller äuſſern Dinge, ohne welchen der Menſch ſich nicht erhalten kann; 3) Lebe geſellig und beleidige Andere nicht, damit du vor ihren Beleidigungen geſichert bleibeſt. Nun folgen die Abſchnitte, in welchen die einzelnen Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt, und gegen Andere, bald aus den moraliſchen, bald aus dem juridiſchen Geſichtspuncte, ohne eine gehörige Scheidung beyder, erörtert werden, wo alſo Tugendlehre und Naturrecht in Eine Wiſſenſchaft zuſammengeſchmolzen ſind.

§. 1094.

Unter der Politik begreift Budde auch die Oekonomik; denn er betrachtet hier den

Menſchen zugleich als Statsbürger und als Hausvater, überhaupt, ſofern derſelbe in geſellſchaftlichen Verhältniſſen lebt. Da es hier ſich nothwendig ereignet, daß derſelbe in mehr geſellſchaftlichen Verhältniſſen zugleich iſt, wo das eine nicht immer mit dem andern zuſammenſtimmt; ſo erfodert es auch beſondre Klugheitslehren, wie die Harmonie aller dieſer Verhältniſſe zu bewirken und zu erhalten ſey. Jeder Menſch iſt elend durch ſeine eigenen Fehler und durch äuſſere Umſtände. Das drückende Uebel, das mit den letztern verbunden iſt, wird oft durch die geſelligen Verbindungen noch vergrößert, die der Menſch, um ihnen abzuhelfen, eingeht. Budde erläutert dies durch Beyſpiele unglücklicher Ehen, unglücklicher Verhältniſſe zwiſchen Eltern und Kindern, Herrſchaft und Geſinde. Dieſe Uebel, welche Privatgeſellſchaften nach ſich ziehen, ſind aber oft nicht zu vergleichen mit denen, welche aus der bürgerlichen Verfaſſung erwachſen, in der ſich Jemand befindet. Die Urſachen derſelben liegen in den böſen verderbten Neigungen der Menſchen, namentlich in den Begierden nach Ehre, Wohlluſt und Gelde. Dieſe verführen auch den Menſchen zu einer falſchen Politik, die ihre ſchädlichen Wirkungen in allen Ständen der menſchlichen Geſellſchaft äußert. Sofern dieſe falſche Politik bey der Statsverwaltung zum Grunde liegt, nennt Budde ſie Machia-

chia-

chiavellismus. Sie kann aber nicht bloß von einem Fürſten, ſondern von einem jeden Menſchen in ſeiner Sphiare, wiewohl zuletzt zu ſeinem eigenen Ruine, angewandt werden. Dem Macchiavellismus, nach welchem ein Fürſt durch allerhand böſe und ungerechte Mittel ſein Privatintereſſe verfolgt und die Unterthanen tyranniſirt, ſteht entgegen der Monarchomachismus. Dieſer drückt ein Beſtreben von Unterthanen aus, die Rathſchläge und Unternehmungen des Fürſten zu vereiteln, ihn verhaßt zu machen, Aufſtand zu erregen, und ihn dadurch der Statsgewalt zu berauben. Er findet aber nicht bloß bey ſolchen Individuen und Factionen ſtatt, die mit der monarchiſchen Verfaſſung des Stats, in welchem ſie leben, überhaupt unzufrieden ſind, alſo nicht bloß in eigentlich politiſchem Betrachte; ſondern überhaupt bey denen, die in einem ſubalternen Verhältniſſe gegen Obere ſtehen, und kein Bedenken tragen, ſich öffentlich oder heimlich der Autorität derſelben zu widerſetzen. Noch ſchändlicher und für das Wohl der Individuen wie des ganzen Stats wird jene falſche Politik, wenn ſie die Religion zum Vorwande und Deckmantel nimmt, um Ungerechtigkeit zu beſchönigen. Die Politik muß daher den Menſchen mit der wahren Glückſeligkeit bekant machen, und ihn insbeſondere die Mittel lehren, wie er in den verſchiedenen Arten der geſellſchaftlichen

Verhältniße, in welchen er ſteht, dieſe Glück-ſeligkeit erreichen könne. Was die Glückſelig-keit des Stats betrifft, ſo iſt ein Vorurtheil herrſchend, das oft dieſelbe untergräbt und ganz vernichtet. Man bildet ſich ein, jene beſtehe darin, wenn der Stat große Reichthü-mer beſitzt, ſich den Nachbarn furchtbar macht, ſein Gebiet durch Eroberungen erweitert, glück-liche Kriege führt u. dgl. Allein das wahre Intereſſe eines States kann nur ſeyn, daß er ſeinem Zwecke, der Bewirkung und Sicherung der Wohlfahrt der Bürger entſpreche. Nun kann aber ein Stat auf einige Zeit ſehr mäch-tig ſeyn, in großem Anſehen ſtehen, mehrere Kriege führen, und die Grenzen ſeines Gebiets ausdehnen, während zugleich das Vermögen der Bürger erſchöpft, und dieſe durch Laſten, die ihnen der Stat aufbürdet, an den Bettel-ſtab gebracht werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß ein Stat nicht glücklich ſeyn könne, ſobald ein weſentlicher Fehler in ſeiner Verfaſſung iſt, und dieſe für den Charakter des Volks und den Zweck des Stats überhaupt nicht paßt; oder ſobald die Verwaltung nicht der Verfaſſung gemäß iſt. Daß ein Stat oh-ne alle Mängel und Fehler ſey, iſt unmöglich, weil er unter Menſchen errichtet wird. In-zwiſchen kann doch der eine beſſer eingerichtet und verwaltet, und daher glücklicher ſeyn, als der andere. Budde macht hierbey die richti-

ge

ge Bemerkung, daß es zwey politiſche Parteyen gebe, die beyde Unrecht hätten: die eine, die es auf eine abſolutvollkomne idealiſche Statsverfaſſung anlegen, welche doch nie realiſirt werden kann; die andere, die alle idealiſche Statsverfaſſungen, auch wenn dieſe bloß als Muſter vorgeſtellt werden, verwerfen, weil die Erfahrung die Unausführbarkeit derſelben zeige. Die Ideale, ob ſie gleich nicht völlig ſich realiſiren laſſen, haben allerdings ihren Nutzen, ſofern ſie die Mängel poſitiver Statsverfaſſungen aufdecken, und Regeln enthalten, wie ſie verbeſſert werden könnten. Nur müſſen ſie freylich auf den wahren Zweck des Stats, auf die Natur der Menſchheit, und die Umſtände, unter denen ein Volk exiſtirt berechnet ſeyn.

§. 1094.

In Beziehung auf die Geſetzgebung hat Budde mehrere vortreffliche Regeln gegeben, von denen ich noch einige hier anmerken will. Erſtlich. Die Geſetze müſſen von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie auf das Intereſſe der Unterthanen ſelbſt abzwecken, und von dieſen befolgt werden können. Geſetze, deren Befolgung von den Unterthanen gar nicht, oder nicht ohne große Schwierigkeit bewirkt werden kann, helfen dem State nicht und ſchaden ihm vielmehr

mehr auſſerordentlich. Denn ſobald das Volk bemerkt, daß die Obrigkeit Geſetze giebt, deren Beachtung ſie doch nicht erzwingen kann, ſo verliert es ſeine Ehrfurcht, und es entſtehn leicht Unordnungen und Empörungen im State. Zweytens: Es müſſen keine überflüſſige und unnütze Geſetze gegeben werden; es giebt der nützlichen und nothwendigen ſchon ſo viele, daß die Obrigkeit genug zu thun hat, nur für die Anordnung und Erfüllung dieſer zu ſorgen. Legt ſie hingegen den Unterthanen unnöthige Laſten auf, ſo erregt ſie nur Haß gegen ſich. Drittens: Um ein Geſetz zu empfehlen, trägt auch die Art ſehr viel bei, wie es gegeben wird; hauptſächlich, wenn die Gründe hinzugefügt ſind, wodurch die Unterthanen zur Befolgung derſelben ſich bewogen fühlen können. Viertens: Kein Bürger darf ohne dringende Urſachen von der Verbindlichkeit gegen gewiße Geſetze befreyt, und Privilegien überhaupt müſſen ſo ſelten als möglich gegeben werden. Werden Einigen Privilegien verwilligt, die man doch hernach ſich genöthigt ſieht, mehr Andern abzuſchlagen, ſo entſteht hieraus Neid der Bürger gegen einander, und Unzufriedenheit gegen die Regierung, die bei vorfallenden Veranlaſſungen leicht in Empörung ausbricht. Werden aber die Privilegien zu ſehr gehäuft, ſo wird nicht nur das Geſetz dadurch immer überflüßiger, ſondern auch diejenigen, welche

ihm noch unterworfen bleiben, werden nun um ſo mehr gedrückt, und haben um ſo gerechtere Gründe zu murren. Fünftens: Die Geſetze müſſen auch nicht zu oft geändert werden, denn auch dadurch wird das Anſehen ſowohl dieſer ſelbſt, als der Regenten gemindert. Es verräth eine ungewiſſe und ſchwankende Denkart des letztern, und der Gehorſam der Unterthanen kann nie gleichförmig werden, wenn er bald befohlen und bald wieder aufgehoben wird. Sechstens: Die Geſetze müſſen einander ſelbſt gleichſam begünſtigen und Hülfe leiſten. Um z. B. die Geſetze wegen Auflagen und Abgaben zu unterſtützen, können ſolche Geſetze dienen, welche den Luxus einſchränken. Noch mehr aber wird zur Beobachtung der Geſetze auf Seiten der Unterthanen beytragen, wenn der Regent und die obrigkeitlichen Perſonen ſelbſt ſie nie übertreten; denn das Beyſpiel wirkt hier mehr als alle Strafdrohungen. Siebentens: Der Geſetzgeber muß auch bey neuen Geſetzen, die er einführen will, gar ſehr auf die Umſtände des Orts und der Zeit Rückſicht nehmen. Ein Geſetz, daß die Bürger zu einer andern Zeit mit dem größten Beyfalle aufgenommen haben würden, das werden ſie vielleicht unter den dermaligen Umſtänden verabſcheuen. Achtens: Die Entſcheidung der Proceße muß ſo viel wie möglich beſchleunigt, und die Koſten, welche die ſtreitenden Parteyen anzuwenden haben, müſſen ſo

viel

viel wie möglich, verringert werden. Denn wird es zu theuer gemacht, das Recht zu erhalten, ſo ſind die armen Bürger den Bedrückungen der reichern ausgeſetzt, und werden leicht zu großen Verbrechen verführt. Eben dieſelbe Vorſicht, welcher die Geſetzgebung bedarf, iſt auch bey der Verfügung der Strafen anzurathen. Iſt der Regent in Anſehung dieſer zu gelinde, ſo verlieren die Geſetze ſehr bald bey dem großen Haufen ihre Kraft; iſt er zu ſtrenge, ſo zieht er ſich leicht den Vorwurf der Grauſamkeit und Haß bey den Unterthanen zu. Es muß alſo das genaueſte Verhältniß zwiſchen Verbrechen und Strafe ſtatt finden. Kann die Strafe nicht verfügt werden, ohne große Unruhen im Volke zu verurſachen, ſo iſt es rathſamer, ſie ganz zu erlaſſen, oder ſehr zu mildern, damit es ſcheint, als ob der Regent Gnade ſtatt der Strenge habe beweiſen wollen. Bisweilen kann es ſogar der politiſchen Klugheit gemäß ſeyn, gewiße Statsverbrechen gar nicht zu enthüllen, weil ſonſt der Regent ſeine Swäche verriethe, und der Stat der Gefahr ausgeſetzt würde. Auch müſſen die Strafen genau durch die Geſetze beſtimt ſeyn, und es muß hierin ſo wenig als möglich der Willkühr der untergeordneten Obrigkeiten überlaſſen werden. Dieſe werden auch dadurch vor dem Unwillen des Volks verwahrt, weil es nunmehro notoriſch iſt, daß ſie nach dem Geſetze verfahren.

ren. Es kann ferner heilſam ſeyn, die Strafen ſtrenger anzudrohen, als ſie wirklich auszuüben; hier hat der Regent Gelegenheit, die Strafe zu mildern, und damit den Unterthanen Beweiſe ſeiner Gnade zu geben. Auf der andern Seite aber darf die Milde in der Anwendung der Strafe auch nicht zu weit gehen, weil ſonſt leicht die Unterthanen gleichgültig dagegen werden, und die Geſetze ungeſcheuter übertreten. Wenn eine größere Anzahl von Unterthanen etwas verbrochen hat, ſo muß der Regent nur die Rädelsführer beſtrafen, und den übrigen verzeihen; ſonſt ſcheint die Strafe mehr eine Niederlage des Stats, als eine wohlthätige und ſichernde Arzney für denſelben zu ſeyn. Ueberhaupt aber muß der Regent, wenn er ſtraft, mehr das Anſehn haben, die Verbrechen, als die Menſchen, welche ſie begehen, ſtrafen zu wollen. Er muß alſo alles vermeiden, wodurch er ſcheinen könte aus Leidenſchaft, und nicht bloß aus Liebe zur Gerechtigkeit geſtraft zu haben. Bey der Ausrottung eingewurzelter und verjährter Uebel im State muß nicht mit zu raſchem Ungeſtüme verfahren werden: ſondern nach und nach, ſo daß das Uebel erſt eingeſchränkt, immer mehr vermindert, und endlich ganz ausgerottet wird. So nothwendig es endlich iſt, Verbrechen zu beſtrafen, ſo nothwendig iſt es auch für das Intereſſe des Stats, edle und

verdienſtliche Thaten durch Belohnungen zu ehren. Aber auch in der Ertheilung der Belohnungen, der Ehrentitel u. w. muß der Regent ſehr vorſichtig ſeyn, damit nicht Unwürdige ſie erhalten, oder ſie durch eine zu reichliche und häufige Ausſpendung derſelben in dem Urtheile des verſtändigen Publicum's ihren Werth verlieren. — Einen beſondern umſtändlichen Abſchnitt hat Budde auch dem Hofleben gewidmet, der manche treffliche Rathſchläge für Höflinge enthält.

Buddei elem. philoſ. pract. P. III. cap. V Sect. 4. 5. 14.

§. 1095.

Auſſer Buddeus fand der philoſophiſche Eklekticismus auch einen Beförderer an Nicolaus Hieronymus Gundling, einem ſehr talent und kentnißvollen Manne, der ſich nur in zu viele Fächer der Literatur warf, um in der Philoſophie etwas Vorzügliches leiſten zu können. Er wurde gebohren im J. 1671 zu Kirchen - Sittenbach bey Nürnberg, wo ſein Vater Wolfgang Gundling anfangs Prediger war, der aber

in

in der Folge nach Nürnberg ſelbſt verſetzt wurde. Er ſtudirte zu Altorf, Jena und Leipzig Theologie, und kehrte darauf nach Nürnberg zurück, um ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen. Indeßen führte er im J. 1698 einige junge Leute als Hofmeiſter nach Halle, und ward hier mit Chriſtian Thomaſius bekant, der ihn zum Studium der Jurisprudenz aufmunterte. Zwey Jahre darauf erhielt er die juriſtiſche Doctorwürde, fieng an Vorleſungen zu halten, und ward 1703 zum Profeſſor der Philoſophie zu Halle ernannt. Nach dem Tode des Chriſtoph Cellarius bekam er die Profeſſion der Dichtkunſt und Beredſamkeit daſelbſt und bald darauf auch des Natur und Völkerrechts. Er ſtarb an der Schwindſucht als Königl. Preußiſcher Geheimer und Conſiſtorialrath zu Halle im J. 1729. Mit ſeinem Lehrer und Gönner Thomaſius hatte Gundling ſehr viel Aehnliches. Er beſaß Witz und Laune, auch großen Hang zur Satire, und ungleich mehr gelehrte Kentniße, als jener; daher ſein akademiſcher Beyfall ſehr groß war. Ungeachtet ſeines nicht ſehr langen Lebens hat er dennoch viel geſchrieben; es ſind aber auch nach ſeinem Tode manche Aufſätze und Bemerkungen in der Sammlung der Gundlingiana gedruckt worden, die ſchwerlich von ihm für das Publicum beſtimt waren. Mehrere ſeiner Abhandlungen betreffen Materien

aus der Geſchichte der Philoſophie. Er äuſſerte hier eine beſondere Neigung, bey mehrern Philoſophen des Alterthums den Atheismus zu wittern, und beſchuldigte unter andern den Plato deſſelben. Hierüber gerieth er in einen Streit mit J. Zimmermann, welcher den Plato ſehr gründlich gegen dieſe Beſchuldigung vertheidigte. Es iſt merkwürdig, daß Gundling in ſeinen philoſophiſchen Lehrbüchern, ob er gleich Wolf's College war, doch deßen Philoſophie nicht benutzte. Vermuthlich lagen die Gründe hiervon in dem perſönlichen Verhältniße, in welchem er ſich mit Wolf befand; und in den heftigen Streitigkeiten, welche damals in Halle durch die Wolfiſche Philoſophie veranlaßt wurden, und in welche er ſich vielleicht auf keine Weiſe miſchen wollte. Den Charakter ſeiner eigenen Philoſophie ſchildert er ſelbſt mit folgenden Worten: In plurimis ab aliis diſſenſi, multa improbavi, varia in meliorem ordinem redegi, nova addidi, non demonſtrata demonſtravi, aliud plane ſyſtema confeci, et tamen, quod ſinceri hominis eſt, non diſſimulavi, quibus luminibus profecerim, in quo aliis conſentiam, in quibus diſſentiam. In Anſehung der theoretiſchen Philoſophie war er einer der erſten, welche den Lockianismus in Deutſchland verbreiteten. Er leitete alle Erkentniß ohne Ausnahme aus der Erfahrung her; und zog aus die-

dieſem Vorderſatze die richtige Folgerung, daß es für den Menſchen keine andere wahre Realerkentniß als die ſinnliche gebe. Das Merkmal des Wahren iſt nach ihm die Klarheit oder Evidenz der Erkentniß. Er unterſchied daſſelbe noch vom Principe des Wahren. Dieſes Princip hielt er ebenfalls für nicht angebohren als Grundſatz; daſſelbe werde uns erſt durch Unterricht und Erfahrung bekant; hierin hatte er ganz Recht, ſoferne er zugleich die Fähigkeit nach jenem Principe zu urtheilen für ſubjectiv erklärte. Sonderbar war, daß er den Satz des Widerſpruchs nicht als den höchſten Grundſatz der formellen Wahrheit gelten laſſen wollte, ſondern ihn noch einem höhern unterordnete; welchen er folgendermaßen ausdrückte: Alles was mit unſern Sinnen, Ideen und gebildeten Definitionen übereinſtimt, iſt wahr. Es blieb hier die Frage übrig: worann denn die Wahrheit der urſprünglichen ſinnlichen Vorſtellungen, der Begriffe und der gebildeten Definitionen zu erkennen ſey? Vermuthlich dachte Gundling unter jenem von ihm angenommenen höchſten Grundſatze nichts anders, als den gewöhnlich ſo genannten logiſchen Grundſatz der Einſtimmuug, welchen er noch über den Satz des Widerſpruchs ſetzte. Nur ſein Ausdruck der Formel deſſelben war fehlerhaft. Dies hatte indeßen ſeinen Grund auch darin, daß er alle unſere Erkentniß auf

particulare Erfahrung gründete, ſelbſt die Erkentnißprincipien nicht für angebohren hielt, und ſogar behauptete, daß oft Worterklärungen die Stelle der Principien erſetzen könten. Da er allein die ſinnliche Erkentniß für eigentliche Erkentniß des Menſchen hielt, ſo leugnete er auch, daß die Weſen der Dinge erkennbar ſeyen; es laße ſich alſo weder die weſentliche Natur der Körperwelt, noch der Geiſterwelt beſtimmen. Die Phyſik hat übrigens Gundling nicht beſonderes abgehandelt. Auch in der Via ad veritatem moralem wich er häufig von ſeinen Zeitgenoſſen ab. Die Glückſeligkeit erklärte er mit dem Epikur für die Indolenz, oder die Befreyung von allem Schmerze. Was uns von dieſem Zuſtande entfernt, iſt ein Uebel. Doch unterſchied er ſich darin weſentlich vom Epikur, daß ihm die Gottheit allein das höchſte Gut iſt. Daher rechnete er auch die natürliche Theologie mit zur Ethik, und beſtritt in derſelben ſowohl den Atheismus, als die Leugner der Unſterblichkeit der Seele. Unter den gangbaren Beweiſen für das Daſeyn Gottes verwarf er denjenigen als unbrauchbar, der aus dem gemeinen Glauben aller Völker entlehnt wird. Im Uebrigen neigte er ſich in mehrern Hauptpuncten zu der Leibniziſchen Vorſtellungsart hin. So leitete er auch den Urſprung des moraliſch Böſen aus der Endlichkeit der freyen vernünfti-

gen

tigen Weſen ab. Er nahm ferner an, daß Gott unter den möglichen Welten die beſte gewählt habe; daß unter allen Dingen die möglich größte Harmonie ſey; daß die Gebote Gottes nicht durch bloße Willkühr beſtimt wären; ſondern weil Gott immer das Beſte erkenne, ſo könne er auch nichts anders wollen als was ſeiner Erkentniß des Beſten gemäß ſey, und der Grund des göttlichen Willens ſey alſo immer die vollkommenſte göttliche Erkentniß. Sofern ſich das Gebot Gottes auf die Menſchen bezieht, iſt es der Natur derſelben durchaus angemeſſen, und deßwegen unveränderlich. Von dem Willen des Menſchen ſonderte Gundling die Freyheit ab, und ſetzte für jene eine eigene Kraft der menſchlichen Seele voraus. Der Wille gehorcht nicht nothwendig der Vernunft, und aus dieſem Grunde meynte auch Gundling, daß zur wahren Beſſerung des Menſchen kein anderes Mittel ſey, als die Gnade Gottes. Die anſtändigen Handlungen (actiones decori) hielt Gundling nicht, wie Thomaſius, für eine beſondere Claſſe, ſondern rechnete ſie theils zu den Handlungen aus Pflicht, theils zu denen aus Klugheit.

 §. 1097.

§. 1096.

Unter allen philoſophen Diſciplinen hat das Naturrecht durch die Bearbeitung Gundling's in der Via ad veritatem jurispruden iæ naturalis am meiſten gewonnen. Er ſchränkte dasſelbe bloß auf äuſſere Zwangsrechte ein, und trennte es dadurch ſchärfer von der Moral; daher erſt mit Gundling die Epoche anhebt, wo das Naturrecht ſeinen beſtimten Inhalt und ſeine feſten Grenzen erhielt. Alles in der Natur iſt an Geſetze gebunden, und folglich muß es auch der Menſch ſeyn; nur daß dieſer das ihm vorgeſchriebene Geſetz durch ſeine Vernunft erkennt, und den Naturtrieb, welcher das Geſetz in der thieriſchen Welt iſt, durch eben dieſelbe einſchränkt. Der Urheber dieſes Geſetzes, der dem Menſchen daſſelbe durch die Vernunft geoffenbart hat, iſt Gott. Es kann freylich zu dem Vernunftgeſetze noch eine beſondre göttliche Offenbarung, ſo wie eine poſitive Geſetzgebung hinzukommen; wenn aber jene und dieſe mit der Vernunft zuſammenſtimmen, ſo iſt die letzte als die erſte und vornehmſte Erkentnißquelle zu betrachten. Der Offenbarung wird dadurch nichts von ihrer Würde entzogen. Es wäre lächerlich, ſagt Gundling, zu behaupten, daß wir den Satz: Zwey mal zwey ſind Vier, worin Vernunft und Offenbarung übereinſtimmen, nicht zu-

nächſt

nächſt aus jener, ſondern aus dieſer lernen müßten. Das Geſetz der Vernunft für den Menſchen kann eingetheilt werden in ein abſolutes und hypothetiſches. Jenes umfaßt die vollendete Moralität und dadurch auch die Legalität; es war der Gegenſtand der Ethik. Dieſes umfaßt bloß die äuſſere Legalität, und iſt der Gegenſtand des Naturrechts. Zur Unterſcheidung des Naturrechts und der Moral ſtellt Gundling beſtimt den Satz auf: Es iſt keine Moralität möglich ohne Legalität; aber wohl Legalität ohne Moralität. Das hypothetiſche Geſetz iſt lediglich auf die äuſſere Glückſeligkeit und Ruhe gerichtet, die durch die Leidenſchaften der Menſchen am erſten geſtört wird, und doch am erſten geſichert werden muß. Der Menſch muß mit Menſchen leben; dies iſt aber nicht möglich, wenn er nicht einem Jeden die äuſſere Freyheit läßt, die ihm von Natur zukomt. Gundling wirft hier die Frage auf: ob das praktiſche Geſetz, welches ſowohl die Moral als das Naturrecht begründet, ein eigentliches oder uneigentliches Geſetz ſey? Unter einem eigentlichen Geſetze verſteht er ein ſolches, deßen Uebertretung mit einer äuſſern gegenwärtigen oder künftigen Strafe verbunden iſt. Ein uneigentliches Geſetz iſt bloß eine moraliſche Vorſchrift, deren Uebertretung bloß eine natürliche Strafe zur Folge hat. Gundling entſcheidet, daß jenes Geſetz nur als eine mo-

raliſche Vorſchrift betrachtet werden könne, ſofern Gott nur wolle, daß der Menſch es erkenne: allein Gott fordre auch, daß der Menſch es ausübe, und deßwegen müſſe es als ein eigentliches Geſetz angenommen werden. Da nun Niemand die Herrſchaft Gottes über die Menſchen leugnet, ſo verbindet ſich mit der Furcht vor der natürlichen Strafe auch die Furcht vor dem göttlichen Zorne, und ſo entſteht für den Menſchen nicht bloß eine innere Verbindlichkeit zur Befolgung des Geſetzes, ſondern auch eine äuſſere. Das Recht iſt die durch das Geſetz autoriſirte Freyheit, die Jeder erzwingen kann, wenn ſie von einem andern behindert wird. Gundling verwirft geradezu den damals und noch lange nach ihm behaupteten Unterſchied zwiſchen vollkommen und unvollkomnen Rechten, weil ein unvollkomnes Recht, das ſich nicht erzwingen laſſe, ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff ſey. Eben ſo nimt er auch den Unterſchied zwiſchen innern und äuſſern Rechten nicht an; denn innere Rechte können deßwegen nicht exiſtiren, weil die innere Freyheit des Menſchen nicht ſo groß iſt, wie die äuſſere. Das Princip des Naturrechts überhaupt drückte Gundling in folgender Formel aus: Suche und erhalte vor Allem den äuſſern Frieden, damit du nicht zum geſellſchaftlichen Leben mit Andern und zur Erwerbung

bung der Tugend unfähig werdeſt. Aus dieſem Grundſatze fließen zwey andere: Beleidige und Störe Niemanden; und: Laß einem Jeden das Seinige. Mit Hobbes ſtimte Gundling inſofern überein, daß er, wie jener, den äuſſern Frieden zu einer nothwendigen Bedingung eines rechtlichen Zuſtandes unter den Menſchen überhaupt machte; auch darin, daß der äuſſere Friede leichter und gewißer durch Verträge und die Statsgewalt erhalten werde; indem der Naturſtand allemal durch die Verderbtheit der Menſchen ein Stand der Anarchie ſey. Allein er leugnete, was Hobbes behauptet haben ſollte, daß vor geſchloſſenen Verträgen Niemand zur Haltung des Friedens verpflichtet ſey; und daß die Verträge bloß vermöge einer innern Verbindlichkeit und des eigenen Nutzens wegen gehalten werden müßten. Inzwiſchen den erſtern Satz behauptete Hobbes eigentlich nicht; denn die Verbindlichkeit zur Erhaltung des Friedens nahm er allerdings an; er bezweifelte nur die Beobachtung derſelben im Naturſtande wegen des Ungeſtüms der menſchlichen Leidenſchaften, die, da jede Vorſtellnng eines ſcheinbaren Gutes rohe Menſchen afficirte und ihr Begehrungen reize, ſehr bald mit einander in Colliſion geriethen, ſo daß die Erhaltung des Friedens unter den Menſchen unmöglich ſey. Der Unterſchied zwiſchen der Vorſtellungsart Gundling's

ling's und des Hobbes liegt alſo eigentlich nur darin, daß jener eine innere und äuſſere Verbindlichkeit, dieſer bloß eine äuſſere lediglich auf den Nutzen des Individuums ſich beziehende Verbindlichkeit behauptete. Derjenige, deßen Rechte beleidigt werden, kann im Naturſtande zur Erhaltung derſelben Zwang anwenden, ſelbſt bis zur Tödtung des Beleidigers. In ſtatu libertatis quærenda eſt pax ac damni dati reparatio etiam cum internecione alterius propria manuum ope. Im State muß freylich der Beleidigte ſeine Zuflucht zur Obrigkeit nehmen, damit dieſe ſeine Rechte ſchütze; wo aber die Obrigkeit nicht helfen kann oder will, gilt die obige Regel auch im State, und hierauf gründet ſich das ſogenannte moderamen inculpatæ tutelæ. Gundling gab dieſem letztern eine ſehr weite Ausdehnung. Es komt hier gar nicht darauf an, ob die Waffen des Angreifenden und Angegriffenen gleich oder ungleich ſind, ob der letztere entfliehen könne, ob das Glied, deßen Verwundung zu fürchten iſt, nöthig oder unnöthig ſey, was der Angreifende eigentlich für eine Abſicht hege, ob er vorſätzlich handle, oder aus Irthume, ob nüchtern oder betrunken, ob bey geſundem Verſtande oder im Zuſtande des Wahnſinnes, ob er bloß verwunden oder tödten will, ob er den Angegriffenen bloß in der Vertheidigung ſeines Lebens hindere, oder ſelbſt ihn tödten will; genug,

nug, der Angegriffene hat gar keine Verbindlichkeit, ſein Leben und ſeine Geſundheit irgend einer Gefahr auszuſetzen, und kann ſich daher unbedingt der obigen Rechtsregel gemäß benehmen. Wenn er in einem ſolchen Falle den Angreifer ermordet, ſo iſt dies gar nicht für Verbrechen, oder auch nur für widerrechtlich zu achten. Selbſt wenn der Angreifer ein Fürſt oder ein Vater wäre, meynt Hundling, könne von den ſtrengen Rechte nichts nachgelaſſen werden, um ſo weniger, da jene verbindlich ſeyen, ihre Unterthanen oder Kinder zu ſchützen und ſie nicht zu beleidigen. Eben dieſe be Rechtsregel gilt unter andern für eine Jungfrau gegen den Nothzüchtiger, für Jemanden, der Ohrfeigen bekomt, ſobald zu fürchten iſt, daß der Beleidiger ſich noch mehr gegen die Geſundheit des Angegriffenen erlauben möge. Was Jemand für ſich ſelbſt thun darf, um Gewaltthätigkeiten Anderer abzuwehren, das darf er auch für Andere thun z. B. für ſeine Gattin, Kinder, Verwandten u. w. Die obige Rechtsregel leidet hingegen keine Anwendung, ſobald der Angegriffene, oder der einen Angriff zu fürchten hat, Schutz von der Obrigkeit zu erhalten vermag, oder ſicher und leicht entfliehen kann, oder wenn der Angreifer, ſey es nun aus Reue oder Furcht, den Angriff unterläßt, und ſelbſt flieht. Das unbedingte Vertheidigungsrecht, wenn die Obrig-

keit

keit nicht ſchützen kann, findet auch ſtatt in Beziehung auf Sachen. Der Unterſchied zwiſchen entbehrlichen und unentbehrlichen Sachen hat hierauf keinen Einfluß. Es iſt genug, daß es ein Recht giebt, ſein Eigenthum zu ſchützen. Ein nächtlicher Dieb wird daher mit Recht getödtet, er mag bewaffnet oder unbewaffnet einbrechen, er mag größere oder geringere Beeinträchtigungen bezwecken. Proportionem inter rem et vitam alterius non niſi homines ſcrupuloſiſſimi et ſimul ignariſſimi vrgent. Bey einem Diebe, der am Tage ſtiehlt, kann es gelindere Mittel geben, ſein Unternehmen zu verhindern. Man ſieht hieraus, wie ſehr Gundling den Begriff eines äußern Zwangsrechts feſthielt. — Auch in der Lehre von dem Grunde der Verbindlichkeit der Verträge war Gundling mit Hobbes einſtimmig. Wer einen Vertrag ſchließt und in eben daſſelbe mit dem andern einwilligt, der erklärt dadurch, daß das, was er bewilligt, gehalten werden ſolle: denn ſonſt würde er ſowohl den Andern betrügen, als auch ſich ſelbſt widerſprechen, und wie ein Thor handeln. Der Betrug aber iſt mit dem äuſſern Frieden ſchlechthin unverträglich. Wer daher einen Vertrag bricht, der will nicht mit dem Andern friedlich leben, ſondern will Zwietracht und Krieg. Dies iſt aber widerrechtlich. Der Grund der Verbindlichkeit der Verträge liegt

alſo

alſo in der Nothwendigkeit der Erhaltung des Friedens, welche das Rechtsgeſetz mit ſich bringt. Alle übrige Gründe, welche dafür angegeben zu werden pflegen, gehören entweder zur Ethik oder zur Politik. — Alles beſondere Eigenthum gründet Gundling auf ein Factum. Dieſes Factum iſt die urſprüngliche Occupation, die den Menſchen nothwendig wird, weil ſie manche Sachen gar nicht würden gebrauchen können, falls der Gebrauch nicht ausſchließend wäre. Wer occupirt, verräth ſeinen Willen eine Sache in Beſitz zu nehmen und zu behalten. Der eigentliche Grund des beſondern Eigenthums liegt alſo in dem Willen, daß eine Sache mein ſeyn ſolle, und eine körperliche Occupation iſt daher, wie Gundling ausdrücklich behauptet, nicht immer nöthig, wiewohl zur Sicherheit des Eigenthums gegen die Anmaaßungen Anderer die Occupation überhaupt eines äußern verſtändlichen Zeichens bedarf, das aber nicht in einer körperlichen Beſitznehmung zu beſtehen braucht, ſondern auch eine Erklärnng durch Worte, Minen u. dgl. ſeyn kann. In rebus nullius corporalis prehenſio neceſſaria non videtur. Poſſunt videntes et animum habendi clare ſignificantes domini fieri. — Vnde, ſagt Gundling bald hernach, non puto; Anglos ſat rationis habuiſſe, quando ab Hiſpanis quaeſiverunt: quo jure acceperint in Americano orbe tam ingen-

ingentia terrarum ſpatia, an quia caſulas poſuerint, aut ſignum ibidem collocaverint? Sufficit, fuiſſe eas partes tunc occupatas, nec dimiſſas. — Auch das Statsrecht Gundling's hat manches Eigenthümliche. Da er die rechtliche Möglichkeit der Sclaverey zuließ, weil jeder ſich ſeiner äußern Freyheit begeben kann, wenn er will, ſo behauptete er auch die rechtliche Möglichkeit einer unbedingten Deſpotie, und nicht bloß in dem Falle, daß ein Volk freywillig ſich der unbedingten Herrſchaft unterwirft, ſondern auch wenn es dazu gezwungen wird. Wenn alſo der Deſpot ſein Recht auf die Unterthanen unverletzt bewahrt, ſo behalten die Unterthanen nur auf die Art Rechte, wie die römiſchen Sclaven ihre peculia behielten. So hat in mehrern orientaliſchen Reichen der Deſpot ein Recht ſowohl auf das unbewegliche als auf das bewegliche Vermögen ſeiner Unterthanen. Geſetzt der Eroberer hat den Unterthanen das Eigenthum und die perſönliche Freyheit übrig gelaſſen, ſo behält er dennoch das Recht als unbedingter Deſpot mit dem Eigenthume und der Freyheit zu ſchalten, wie er will. Von Grauſamkeit oder Tyranney kann hier im juridiſchen Betrachte gar nicht die Rede ſeyn. Nur über Leben und Tod der Unterthanen kann dem Deſpoten kein unbedingtes Recht zukommen. — Für den Zweck des Stats erklärte Gundling

die

die Möglichkeit der Befriedigung der menſchlichen Bedürfniße (ſecuritatem et ſufficientiam). Jene ſuchten die Menſchen zuerſt durch einen Stat zu bewirken, dieſe hernach. Auf der Sicherheit als Zweck des Stats ſtützt ſich das Recht des Regenten, Todesſtrafen über die Unterthanen für Verbrechen, wodurch jene gröblich verletzt oder aufgehoben wird, zu verhängen. Qui omnia capitalia judicia reſpuunt, partim umbraticam vitam ſectantur, partim intempeſtive mites ſunt et artes regnandi ignorant. — Das letzte Capitel des Gundlingſchen Statsrechts handelt de morbis et morte civitatium. Das Leben und die Geſundheit eines Stats beruht auf der Uebereinſtimmung der Kräfte und des Willens der Unterthanen zum Zwecke jenes. Wird dieſe Einſtimmung geſchwächt, oder aufgehoben, oder geſchieht etwas dem Zwecke des Stats entgegen, ſo entſteht eine Krankheit des Stats, oder es erfolgt der Tod deſſelben. Die Krankheiten des Stats haben ihren Grund in einer unzweckmäßigen Vereinigung oder Trennung und Vertheilung der Majeſtätsrechte, oder auch in dem Mangel der Kräfte. Deßwegen können alle unregelmäßige Verfaſſungen krankhafte genannt werden, obgleich nicht alle krankhaften regelmäßig ſind. Die Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie ſind regelmäßige Verfaſſungen; wenn aber die Regenten bloß

nach Kriegesruhm, oder nach Reichthum, oder nach Wohllüſten trachten, ſo neigen ſich die Staten zu ihrem Untergange. Durch den Tod wird entweder der Stat ganz zerſtört, oder nur in eine andere Form verwandelt. Da dies auch durch eine innere Faction im Volke geſchehen kann, ſo wirft Gundling die Frage auf: ob das Volk jemals in einem regelmäßigen State ſich gegen den Regenten von Rechts wegen empören dürfe? Er antwortet, daß ſich im Allgemeinen die Frage leicht entſcheiden laſſe, wenn man den Streitpunkt ſo beſtimme: Ob dem, der das Verderben ſeiner Unterthanen will, widerſtanden werden darf? Allein, im Beſondern läßt ſich nicht ausmachen, in wiefern ein der Tyranney beſchuldigter Regent wirklich ein Tyrann ſey? Denn wer ſoll hierüber den Ausſpruch thun? Das Volk kann nicht Gericht halten; die Mehrheit der Stimmen kann bey einem Tumulte nichts entſcheiden; die Unterſcheidung der reellen und perſönlichen Majeſtät iſt eine Erfindung müſſiger Köpfe. Es wird alſo dem Fürſten oder den Optimaten nie an Gegengründen fehlen. Dieſe wenigen Proben aus Gundling's Naturrechte können ſchon hinreichen, um das ausgezeichnete Verdienſt desſelben um dieſe Wiſſenſchaft zu beurkunden.

In

In der Literatur zu dieſem Abſchnitte iſt nur Gundling's Lehrbuch des Naturrechts angeführt, als das merkwürdigſte unter ſeinen philoſophiſchen Compendien. Seine Logik iſt erſchienen unter dem Titel: *N. H. Gundlingii* Via ad veritatem et ſpeciatim quidem ad Logicam Halæ 1713. 8 und in mehreren Ausgaben. Die hier von dem Verfaſſer vorgebrachten Paradoxieen wurden ausgehoben und getadelt in einer Broſchüre: Salebræ in via ad veritatem, quam *N. H. Gundling* auditoribus ſuis oſtendere conatus eſt, inventæ ac detectæ a virtutis et veritatis amante, die anonymiſch und ohne Benennung des Druckorts 1713. 4 herauskam. Für den Urheber derſelben wurde Heumann gehalten, der ſich aber gegen dieſen Verdacht völlig rechtfertigte. Gundling beantwortete ſie in einem ſo bittern und höhniſchen Tone, daß er darüber von der Preußiſchen Regierung ſelbſt einen Verweis bekommen haben ſoll. Auf das Lehrbuch der Logik folgte: *N. H. Gundlingii* Via ad veritatem moralem; Halæ 1715; 8 und öfter. Sein letztes Compendium betrifft das Naturrecht. Er wollte auch ein Lehrbuch der Politik herausgeben, das aber nicht erſchienen iſt. Von Gundling's übrigen Schriften will ich hier nur noch bemerken: Hiſtoria philoſophiæ moralis; P. I Halæ 1706. 4. — Ejusdem Otia; Tomi III; Halæ 1706. 1707. 8. Sie enthalten allerley phyſikaliſche, moraliſche, hiſtoriſche und politiſche Betrachtungen. Eine ähnli-

che Sammlung ſind die Gundlingiana; LXV Stücke; Halle 1715; 8. Nach Gundling's Tode wurden ſeine akademiſchen Vorleſungen über ſeine Compendien herausgegeben unter dem Titel: Philoſophiſche Diſcourſe; drey Theile; Frankfurt und Leipzig 1739. 1740; 4. —

§. 1097.

Faſt zugleich mit Gundling bearbeitete das Naturrecht insbeſondre Adam Friedrich Glafey. Er gründete daſſelbe auf das Princip: Erhalte dich ſelbſt, oder auf eine vernünftige Beurtheilung der Natur und des Zweckes des Menſchen, welche die Beſtimmungsgründe ſeiner Handlungen ſeyn müſſen. Er iſt indeßen weniger merkwürdig durch das, was er zur Vervollkomnung der Wiſſenſchaft ſelbſt beygetragen hat, als durch ſeine Bemühungen um die Literargeſchichte derſelben. Seine ſogenannte Geſchichte des Rechts der Vernunft iſt zwar nichts weniger als zweckmäßig angelegt und ausgeführt. Sie iſt ein bloßes Verzeichniß vornehmlich der neuern das Naturrecht betreffenden Schriften bis auf des Verfaſſers Epoche mit Auszügen aus denſelben und prüfenden Anmerkungen, die oft einſeitig und

und falſch ſind. Indeſſen iſt ſie doch als Materialienſammlung zu einer Geſchichte des Naturrechts nicht unbrauchbar, zumal für uns gegenwärtig, wo ſich ſo viele zu ihrer Zeit berühmte Lehrbücher des Naturrechts, wie anderer philoſophiſcher Diſciplinen, ſo ganz verloren haben, daß man ſie auch in größern Bibliotheken vergeblich ſucht. Hier kann Glafey's Werk unſtreitig dienen, manche Lücke in der ſpeciellen Geſchichte des Naturrechts während der erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts auszufüllen.

§. 1098.

Zu den merkwürdigen Eklektikern in der Periode, wo die Wolfiſche Philoſophie in Deutſchland herſchte, gehörte auch Johann Georg Walch. Er war gebohren im J. 1693 zu Meinungen; ſeit 1723 Profeſſor der Theologie zu Jena; und ſtarb 1775 als Herzoglich Sächſiſcher Kirchenrath und Onolzbachiſcher Conſiſtorialrath. Er iſt am bekanteſten geworden durch ſein philoſophiſches Lexicon, worin er inzwiſchen mehr als Gelehrter von groſzer Beleſenheit, wie als philoſophiſcher Selbſtdenker erſcheint. Sein eige-

nes philoſophiſches Syſtem hat er in ſeiner Einleitung in die Philoſophie dargelegt. In der Logik folgte er dem Christian Thomaſius, Lange'n, Budde'n, und vornehmlich Rüdiger'n, deßen Werk de Senſu veri et Falſi er für das vollſtändigſte logiſche Werk erklärt. Dagegen vernachläſſigte er aus einem gewißen Partenhaße, was Leibniz und Wolf zur Aufklärung der Theorie des Erkentnißvermögens beygetragen hatten. Die Metaphyſik theilte er in die Lehre vom Dinge oder dem Wirklichen, von der Subſtanz, und von der edelſten Subſtanz. Sein vornehmſter Führer war auch hier Budde, ob er ſich gleich ſelbſt wider ſeinen Willen mehr der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie näherte, z. B. in dem Beweiſe für das Daſeyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, in der Lehre von der Freyheit, in der Theodicäe, u. a. Puncten. Walch nahm auch eine geheime Philoſophie an. Er rechnet zwar nach ſeiner Erklärung derſelben ſolche Gegenſtände dahin, von denen wir nur eine Erkentniß der Möglichkeit haben; allein nicht alle mögliche Gegenſtände, deren Wirklichkeit unerweislich iſt, gehören darum nach ihm zur geheimen Philoſophie. Vielmehr Geheimniße im beſtimtern Sinne ſind ihm ſolche Gegenſtände und Begebenheiten, deren Exiſtenz von Gott im Reiche der Natur oder der Gnade geoffenbart iſt.

Es

Es giebt alſo philoſophiſche und theologiſche Geheimniße. Wir müßen dabey bloß mit der Möglichkeit zufrieden ſeyn, daß die Dinge ſich ſo verhalten können, wie ſie vorgeſtellt werden, weil wir nicht im Stande ſind, in ihre wirkliche Beſchaffenheit einzudringen. So z. B. ſind die Werke des Satans und deßen Verbindung mit den Menſchen, deren Wirklichkeit nach Walch durch die Geſchichte und Erfahrung beſtätigt wird, Geheimniße. Wir müſſen aus ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit ſchließen, ob wir gleich nicht einſehen, wie ſie nothwendig möglich ſind. Im Ganzen enthielt Walch's Lehrbuch der Philoſophie viele fehlerhafte Erklärungen und unerwieſene Behauptungen; was um deſto tadelhafter war, je mehr er ſelbſt an den Vorſtellungsarten anderer Philoſophen, namentlich an der Leibniz-Wolfiſchen Philoſophie auszuſetzen hatte, wiewohl ſein Tadel dieſer oft eben ſo ungegründet und falſch war, wie ſeine eigene Philoſophie.

§. 1099.

August Friedrich Müller, Profeſſor des Ariſtoteliſchen Organon's zu Leipzig, war ebenfalls ein Eklektiker, jedoch ſo, daß er Ridigers Grundſätze und Methode meiſtens beybe-

hielt. In ſeiner Einleitung in die philoſophiſchen Wiſſenſchaften erklärte er die logiſche Wahrheit für eine Uebereinſtimmung der Gedanken mit den Empfindungen, und die metaphyſiſche für die Uebereinſtimmung der Empfindungen mit den empfundenen Objecten. Daß in den Objecten etwas ſey, welches den Empfindungen correſpondire, hielt er für einen evidenten Grundſatz; ob er gleich zugab, daß die Eigenſchaften, welche wir den Dingen nach den ſinnlichen Empfindungen von ihnen beylegten, dieſen unabhängig von den Empfindungen nicht nothwendig zukämen. Die Exiſtenz von Begriffen des Verſtandes a priori leugnete er, und leitete mit Locke alle allgemeine Vorſtellungen aus ſinnlichen ab. Zwiſchen Verſtand und Vernunft machte er einen ſonderbaren Unterſchied. Jener iſt ihm das Vermögen zu denken überhaupt; dieſer das Vermögen auf menſchliche Art zu denken. Ohne Sinne kann der Verſtand nichts denken; aber er iſt fähig, die Wahrnehmungen und Begriffe bis zu den einfachſten zu zergliedern, und vermag daher auch die einfachſten Eigenſchaften der Gegenſtände zu erkennen. In der Lehre von den Sätzen und Schlüßen folgte er ganz Ridiger'n, nahm auch deßen Terminologie an. Die Metaphyſik theilte er ebenfalls, wie dieſer, in Ontologie und Theologie ein; doch wich er hier in manchen Stücken von

ihm

ihm ab, z. B. in der Pſychologie. Die Natur dachte er ſich als eine kettenweiſe an einander hangende Reihe von Urſachen und Wirkungen. Die Urſachen laſſen ſich in erſte und andere (ſecundare) eintheilen. Jene beſtehen aus der ſelbſtſtändigen und aus den geſchaffenen. Die ſelbſtſtändige kann ihrem Weſen nach gar nicht begriffen werden; denn begreifen heißt wiſſen, wie ein Ding durch ſeine Grundurſache exiſtirt. Von den geſchaffenen wiſſen wir nichts weiter, als daß ſie durch die ſelbſtſtändige geſchaffen ſind; da uns aber die Wirkungsart dieſer unbekant iſt, ſo iſt uns auch das Weſen jener unerforſchlich. Wir kennen demnach wohl das Daſeyn, die Eigenſchaften und die wirkenden Kräfte dieſer Dinge; aber eine Cauſal oder Diſciplinalerklärung können wir nicht von ihnen geben; was überhaupt den Gegenſtänden der Metaphyſik eigenthümlich iſt. Der Satz vom zureichenden Grunde muß deßwegen auch aus der Metaphyſik verbannt werden, weil er nach Diſciplinalerklärungen fragt. Die erſten Grundurſachen oder Subſtanzen der Dinge ſind ihrem Weſen nach einfach; aber nicht, wie die Leibniziſchen Monaden, ohne alle Ausdehnung, ſondern phyſiſch einfach, ſoferne ſie nicht aus heterogenen Theilen beſtehn. Raum und Zeit ſind ihm abſtracte Begriffe; doch hielt er auch die Exiſtenz eines poſitiven Raumes für nicht ganz unwahrſcheinlich, und war

insbeſondre der Vorſtellungsart des Heinrich Morus nicht abgeneigt. Das Daſeyn Gottes ſuchte er vornehmlich aus der Unmöglichkeit einer ewigen Reihe von Urſachen zu beweiſen. Selbſt der von Wolf beſonders ausgeführte Beweis aus der Zufälligkeit der Welt, meynte er, ſtütze ſich eben hierauf. In Anſehung der Eigenſchaften Gottes ſtatuirte er einen Unterſchied zwiſchen der Ewigkeit Gottes an ſich ſelbſt und der Ewigkeit einer geſchaffenen Welt; daher die Frage über das frühere oder ſpätere Schaffen der Welt durch die Gottheit gar nicht zuläſſig iſt. In der Lehre von der Freyheit ward er durch das Problem in Schwierigkeiten verwickelt, wie ſich die Allmacht und Allwiſſenheit Gottes zu jener verhalten? Er begegnete dieſen Schwierigkeiten ſo, daß die Freyheit aufgehoben wurde, und ſetzte demnach ſeine Behauptungen mit einander in Widerſtreit, indem er gleichwohl die Freyheit annahm. Das Weſen der Dinge wird durch den Willen Gottes beſtimt, weil Gott völlig frey handelt, wenn er die Dinge, die an ſich Undinge ſind, möglich macht. Durch dieſen Satz wird die Freyheit der endlichen erſchaffenen Weſen geradehin aufgehoben, ſoferne nicht gezeigt wird, was Müller zu zeigen unterließ, wie ſie mit der unbedingten Beſtimmung des Weſens der Dinge durch den göttlichen Willen ſich vereinigen laſſe. Noch

mehr

mehr aber war der Freyheit ein anderer Satz Müller's entgegen, oder er widerſtritt ſich ſelbſt, daß die Menſchen als freye Weſen den Abſichten Gottes entgegen handeln könten, und dieſer daher die hieraus entſtehenden Folgen durch einen beſondern Einfluß zu ſeinem Zwecke führen müſſe. Bey den Streitigkeiten Müller's mit Ridiger, die hauptſächlich durch Abweichung jenes von der logiſchen Theorie dieſes veranlaßt wurden, kann ich hier nicht verweilen.

§. 2000.

Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß Samuel Chriſtian Hollmann ſich zwar anfangs für die Wolfiſche Philoſophie erklärt, nachher aber doch einen eigenen Eklekticismus gebildet habe. Er war gebohren zu Alt Stettin im J. 1696 und hatte auf mehrern Univerſitäten, insbeſondre zu Wittenberg ſtudirt, wo er im J. 1725 außerordentlicher Profeſſor der Philoſophie wurde. Bey der Errichtung der Univerſität zu Göttingen ward er als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie dorthin berufen, und ſtarb daſelbſt wenige Tage vor der funfzigjährigen Jubelfeyer der Univerſität, welcher

che Epoche er allein von allen zuerſt angeſtell-ten Göttingiſchen Lehrern beynahe erreichte. In den letztern Jahren ſeines Lebens beſchäff-tigte er ſich am meiſten mit Phyſik und Na-turgeſchichte. Seine philoſophiſchen Lehrbü-cher unterſcheiden ſich durch eine eigenthümliche Anordnung der Theile der Philoſophie, und auch durch manche einzelne vom Leibniz-Wolfiſchen Syſteme abgehende Behauptungen. Die theoretiſche Philoſophie zerfiel nach ihm in Phy-ſik und Pneumatologie, je nachdem ſie ſich auf materielle oder immaterielle Gegenſtände bezog. Das Gemeinſame von beyden iſt das Object der Metaphyſik, die alſo lediglich auf Ontolo-gie von ihm zurückgeführt wurde. Die Logik iſt Organon für die Philoſophie überhaupt. Mit Locke leitete Hollmann den Urſprung aller unſerer Begriffe aus der Sinnlichkeit ab. — Den Raum erklärte er für das bloße Nicht-berühren der Dinge. Die Exiſtenz im Rau-me drückt nur die Möglichkeit aus, daß ein Ding von dem andern mehr oder weniger ent-fernt ſeyn könne. Ausdehnung und Theile können daher dem Raume gar nicht einmal zugeſchrieben werden. — Die Dauer iſt Fort-ſetzung der Exiſtenz, und die Ewigkeit iſt eine Dauer ohne Anfang und Ende, und nicht von der Succeſſion frey. — Die Leibniziſche Hy-potheſe der präſtabilirten Harmonie wurde von ihm beſtritten, weil ſie die Freyheit aufhebe;

u. w.

u. w. Uebrigens zeichnen ſich Hollmann's Lehrbücher durch eine ſehr präciſe, und lichtvolle Schreibart aus.

S. v. Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen B. I. S. 207. 231. ff.

§. 2001.

Einer der geſchmackvollſten und ſcharfſinnigſten Eklektiker, und auch einer der eifrigſten Gegner der Leibniz-Wolfiſchen Philoſophie, ob er ihr gleich in mehrern Stücken beypflichtete, war Jean Pierre De Crouſaz, Profeſſor der Philoſophie und Mathematik zu Lauſanne, hernach zu Gröningen, zuletzt Schwediſcher Legationsrath und Gouverneur des Prinzen Friedrich von Heſſencaſſel. Seine Schriften, die größtentheils in franzöſiſcher Sprache abgefaßt ſind, enthalten die deutlichſte und anziehendſte Darſtellung des damaligen eklektiſchen Syſtems in ſeiner Beziehung auf die wichtigſten Gegenſtände der philoſophiſchen Forſchung überhaupt. Das größere Werk deſſelben über die Logik, in welches auch manche Materien verwebt ſind, die eigentlich in die empiriſche Pſychologie und in die Metaphyſik gehören, iſt

noch

noch gegenwärtig ſehr lehrreich. Es beſteht aus vier Theilen. Der erſte betrifft die Natur der Empfindungen und Vorſtellungen überhaupt; ferner die Seelenvermögen, wodurch dieſelben erzeugt, aufbewahrt, erneuert, und modificirt werden, als die Sinne, die Phantaſie, das Gedächtniß, den Willen, das Syſtem der Triebe und Neigungen, und das Vermögen der Aufmerkſamkeit; die Verſchiedenheit der Ideen nach ihren Objecten; ihre mannichfaltigen Verhältniße zu einander; endlich die ſubjective Verſchiedenheit derſelben, ſoferne ſie klar oder dunkel, deutlich oder verworren, einfach oder zuſammengeſetzt, concret oder abſtract, vollſtändig oder unvollſtändig ſeyn können. Der zweyte Theil handelt von der Natur der Urtheilskraft, von den verſchiedenen Arten der Sätze, von der Eintheilung der Sätze in wahre und falſche, in gewiße, ungewiße und wahrſcheinliche, vom Pyrrhonismus, von den Principien, von Vorurtheilen, und von den vornehmſten Urſachen unſrer Irrthümer. Der dritte Theil enthält die Theorie des Raiſonnements; von der beſten Art, den Fragepunct zu ſtellen, von der Auffindung der Beweisgründe und der zweckmäßigen Anwendung derſelben, von den Sophismen, von einfachen und zuſammengeſetzten Syllogismen, und von einigen andern Wegen, die man an der Stelle des Raiſonnements

ments hat einſchlagen wollen, um zur Erkentniß der Wahrheit zu gelangen. Der vierte Theil erſtreckt ſich lediglich auf die Methode. Hier iſt zuvörderſt die Rede von der Methode überhaupt, und den Mitteln, ſich der Vollkommenheit der Erkentniß zu nähern; dann von der Methode, ſich ſelbſt aufzuklären, zu ſtudiren und zu lehren; von der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode; von der Definition, Eintheilung, der Anordnung der Argumente u. w. Auſſer dieſem Werke über die Logik gab Crouſaz auch eine Kritik der Wolfiſchen Logik heraus, welche ſich aber über die Leibniziſche und Wolfiſche Philoſophie im Ganzen erſtreckte, und vielleicht die geiſtvollſte und treffendſte war, die dieſer damals entgegengeſetzt wurde. Er tadelte hier vorzüglich die Wolfiſche Methode, die zur Pedanterey im Denkverfahren und in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung verleite; die übergroße Weitläufigkeit der Wolfiſchen Werke, welche von ſeiner Methode eine Folge ſey; und in Anſehung der eigenthümlichen Lehren des Leibniz Wolfiſchen Syſtem diſputirte er am meiſten gegen die Monaden, deren Begriff er für leer oder ſich ſelbſt widerſprechend erklärte, und gegen die präſtabilirte Harmonie. In der Prüfung der Logik Wolf's im Einzelnen wirft er ihm beſonders Unbeſtimtheit in den Begriffen und Ausdrücken vor ungeachtet der von demſelben affectirten wiſ-

wiſſenſchaflichen Strenge, und er belegt dieſen Vorwurf in der That mit ſehr auffallenden Beyſpielen. So heißt z. B. ein Wolfiſcher Lehrſatz: Unter allen möglichen Dingen muß eines nothwendig durch ſich ſelbſt exiſtiren. Crouſaz bemerkt, ein mögliches Ding könne ſeyn und auch nicht ſeyn; hierin liegt eben der Charakter des möglichen Dinges; giebt es alſo ein durch ſich ſelbſt nothwendiges Ding, ſo kann dieſes niemals zu den möglichen gehören; folglich iſt in dem obigen Wolfiſchen Lehrſatze offenbar ein innerer Widerſpruch.

Das größere Werk des Crouſaz über die Logik iſt ſchon in der Literatur zu dieſem Abſchnitte angeführt. Vgl. deßelben Obſervations critiques ſur l'abregé de la Logique de Mr. Wolff; à Geneve 1744. 8.

§. 2002.

Ungleich merkwürdiger, als das vorher erwähnte logiſche Werk des Crouſaz, ſind ſein Examen du Pyrrhoniſme ancien et moderne und ſeine Schrift de l'eſprit humain, die mit einander gewißermaßen unmittelbar zuſammenhangen. Zu dem erſtern Werke ward C. durch die Bemerkung veranlaßt, daß das philoſophiſche

ſche Publicum ſeiner Zeit, wenigſtens der Theil deſſelben, welcher für den aufgeklärteſten gelten wollte, ſich in zwey Extreme verlor, den Skepticismus, oder den Fatalismus: Extreme die für die Moralität und Zufriedenheit des Menſchen gleich verderblich und troſtlos ſind. An die Spitze der erſten Partey war in den neuern Zeiten Bayle getreten; wenigſtens iſt nicht zu leugnen, daß er durch ſeine ſehr verbreiteten und geleſenen Werke die ſkeptiſche Art zu philoſophiren auſſerordentlich begünſtigt hatte. Sein Raiſonnement war aber um ſo ſchwerer zu widerlegen, da er die philoſophiſchen Materien und die Gründe für und wider gewiße philoſophiſche Dogmen in ſeinem Dictionaire und übrigen Schriften zerſtreut hatte, und es erſt einer mühſamen Vorarbeit bedurfte, um ſie unter Einen Geſichtspunct zu bringen und in ein Ganzes zu vereinigen. Wegen des Einflußes, welchen Bayle auf die neuere Philoſophie gehabt hatte, richtete Crouſaz ſeine Widerlegung des neuern Skepticismus vornehmlich gegen ihn, da er ihn überdem als einen der wirkſamſten Beförderer des Atheismus und der Immoralität betrachtete. Als die Hauptquelle des Skepticismus im Alterthume ſah er mit Recht die Werke des Sextus an, und dieſen iſt alſo ebenfalls eine beſondere ausführliche Prüfung von ihm gewidmet. Das ganze Werk des Crouſaz ge-

gen den Pyrrhonismus beſteht aus drey Theilen, wovon der erſte den Charakter und die Urſachen des Pyrrhonismus und die Mittel gegen denſelben im Allgemeinen angiebt; der zweyte eine Widerlegung des Sextus insbeſondre enthält; und der dritte ſich auf den neuern Skepticismus, namentlich des Bayle, bezieht.

§. 2003.

Da die Prüfung des Crouſaz vom Pyrrhonismus auſſerordentlich weitſchweifig iſt, ſo will ich nur einige ſeiner intereſſantern Bemerkungen, dieſe Art zu philoſophiren betreffend ausheben, und dann die Reſultate jener überhaupt anzeigen. Der Pyrrhonismus ſcheint mit der menſchlichen Natur unverträglich und faſt ganz unmöglich zu ſeyn. In der That iſt er auch kein natürlicher, ſondern ein künſtlicher, und oft kein wirklicher, ſondern ein bloß affectirter Geiſteszuſtand. Als künſtliche und wirkliche philoſophiſche Stimmung ſowohl, wie als affectirte, hat er aber doch ſeine Gründe in der menſchlichen Natur; und wie man mit den größten Thorheiten und Laſtern vertraut werden kann, indem man nach und nach daran gewöhnt wird, ſo kann man auch allmälig mit dem

dem Pyrrhonismus vertraut werden, indem das Zweifeln bey einzelnen Theilen der Erkentniß anfängt, und ſich endlich über die geſamte Erkentniß bis auf ihre Principien verbreitet. Der erſte und vornehmſte Grund des wirklichen Pyrrhonismus liegt in der Schwäche und Unvollkommenheit des menſchlichen Erkentnißvermögens. Man fodert von dieſem mehr, als es zu leiſten vermag, und weil die Foderung nicht befriedigt wird und werden kann, ſo wird man geneigt, die menſchliche Erkentniß zu verachten, und die Exiſtenz der Wahrheit überhaupt anzufechten. Dazu kommen aber noch manche andre Gründe, die den Pyrrhonismus begünſtigen, oder zur Affectation deſſelben verleiten. Dahin gehören die Eigenliebe, welche im Bezweifeln deßen, was ſo viel andere Menſchen für wahr halten oder gehalten haben, eine Nahrung findet; die Ungeduld, welche die Menſchen den Weg zur Wahrheit nicht ruhig aufſuchen oder verfolgen, und die Mittel dazu nicht gehörig benutzen läßt; die häufige Verwechſelung des Gewiſſen mit dem Ungewißen; der Geſchmack am Diſputiren, der im Alterthume zur Erzeugung des Pyrrhonismus ſehr viel beygetragen, und auch manche neuere Schriftſteller dazu verleitet hat; ein ungemeſſener Ehrgeiz, der durch Zweifeln an geltenden Meynungen und Syſtemen Aufſehn zu erregen und dadurch Ruhm und Glück

zu erwerben hofft; oberflächliche Studien, die Zerſtreuungsſucht, die den Forſcher in vielerley Fächer der Literatur treibt, von denen er keines gründlich kennen lernt; eine ungeregelte Wißbegierde, die nach unmöglichen Erkentnißen ſtrebt; eine falſche Methode, wodurch einem einſeitigen Kopfe, weil er ſich bey ihr nicht befriedigt oder getäuſcht ſieht, alle Wahrheit verdächtig wird; die Gleichgültigkeit gegen das Intereſſe der Menſchheit mit Neid und Eitelkeit verbunden; die Verſchiedenheit der Vorſtellungsarten der Philoſophen und anderer Gelehrten über dieſelben Gegenſtände; die Verſchiedenheit des Unterrichts der Lehrer, indem der eine oft das Gegentheil deßen behauptet, was der andere vorträgt, und keiner ſeine Ueberzeugung den Zöglingen mittheilen kann; endlich die Abneigung gegen die Wahrheiten der Offenbarung. Man ſieht, daß Crouſaz hier die dialektiſchen, pſychologiſchen, moraliſchen und politiſchen Gründe des Pyrrhonismus unter einander geworfen hat. Indeßen hat er doch dieſelben ziemlich vollſtändig erörtert, diejenigen ausgenommen, die in der Natur des Erkenntnißvermögens und dem Verhältniße deſſelben zu den Gegenſtänden liegen, und die er am wenigſten aufgeklärt hat, ob er ſie gleich zunächſt und vorzüglich hätte aufklären ſollen, ſofern der eigentliche philoſophiſche Pyrrhonismus aus ihnen hervorgeht. Der Pyr-

Pyrrhonismus iſt für die Ruhe und Glückſeligkeit des Menſchen in allem Betrachte zu gefährlich, als daß es nicht nöthig wäre, auf Mittel zu denken, wie demſelben zu begegnen und abzuhelfen, oder wie er wenigſtens in ſolche Schranken zu bringen ſey, daß er aufhört, für Geiſt und Herz des Menſchen verderblich zu ſeyn. Hier giebt Crouſaz mehrere vortreffliche Vorſchriften. Die Liebe zur Wahrheit iſt dem Menſchen natürlich, und dieſe muß er in ſich herſchend werden laſſen. Sie läßt ihn den Irrthum fürchten und ſpornt ihn zum Fleiße an; ſie entwöhnt ihn von der Ungeduld und bildet zur Vorſichtigkeit im Urtheilen; ſie flößt Abneigung gegen die Rechthaberey und den Widerſpruchsgeiſt ein, und dagegen Empfänglichkeit für Belehrung von Andern; ſie läßt jedes andere Intereſſe dem der Wahrheit unterordnen, den Parteygeiſt unterdrücken, und keine Vorſtellungsart deßwegen haſſen oder verwerfen, weil ſie dieſer oder jener hegt; ſie hindert, daß man ſich im Erbauen von Syſtemen übereile; ſie lehrt die Fragepuncte richtig ſtellen, und mit Gründlichkeit unterſuchen. So vortrefflich dieſe Regeln aber auch an ſich ſind, und ſo ſehr die Befolgung derſelben einem unordentlichen und ſchädlichen Hange zum Zweifeln vorbeugen oder abhelfen kann; ſo ſind ſie doch wiederum nur pſychologiſch und moraliſch, treffen aber die eigentliche Wurzel des Skepticismus nicht.

 §. 2004.

§. 2004.

In der Krititik des eigentlichen Pyrrhonismus, wie er in den Werken des Sextus dargelegt iſt, macht Crouſaz zuvörderſt im Allgemeinen auf die Widerſprüche der Pyrrhoniſten in ihrer Art zu philoſophiren aufmerkſam, und zeigt, daß ihre Raiſonnements nicht nur oft bloße Neckereyen und Sophiſtereyen ſeyen, ſondern daß ſie auch dem angeblichen Charakter ihrer Philoſophie nichts weniger als ſtrenge getreu blieben, vielmehr nicht ſelten eben ſo dogmatiſch, wie ihre Gegner, philoſophirten. Er geht hernach ſowohl die Hypotypoſen des Sextus, als die Bücher deſſelben gegen die Mathematiker kritiſch durch, und ſucht die ſkeptiſchen Reſultate zu widerlegen. Er nimt hierbey zugleich auf andere ältere Skeptiker unter den Megarikern und Akademikern Rückſicht, und auch auf Neuere, ſofern ſie ſich mit den alten Pyrrhoniſten derſelben ſkeptiſchen Argumente bedient, oder dieſe zu verſtärken ſich bemüht haben. Am meiſten hat er es ſchon hier mit Bayle zu thun, beſonders mit deßen zum Theile von den Pyrrhoniern und andern ältern Philoſophen entlehnten Zweifelsgründen gegen die wirkliche Exiſtenz der Körperwelt, gegen die Wirklichkeit der Bewegung u. w. Den Pyrrhoniſchen Zweifeln an dem Daſeyn Gottes ſetzt Crouſaz folgende

folgende Demonſtration entgegen, die als Beyſpiel dienen kann, was der Skepticismus an ihm für einen Gegner hatte: Es giebt offenbar Veränderungen in der Welt; dieſe Veränderungen müſſen Urſachen haben; die Vernunft aber führt uns zu einer erſten Urſache und legt uns die Nothwendigkeit auf, ſie anzuerkennen; dieſe erſte Urſache iſt ewig und nothwendig; ſie iſt ferner eine Intelligenz, und ihre Natur und Macht ſind unendlich (Examen du Pyrrhonisme p. 180).

§. 2005.

Noch umſtändlicher und vorzüglich heftig gegen Bayle iſt die Kritik des Crouſaz vom neuern Skepticismus. Er beſchuldigt hier Bayle'n, nicht ſelten mit leidenſchaftlicher Bitterkeit, des Haßes gegen die Theologen und der Abſicht, alle Religion zu untergraben. Auch den perſönlichen moraliſchen Charakter Bayle's greift er an. Am häufigſten wirft er ihm ſchmußige Anekdoten und Redensarten vor, die er vielen Artikeln ſeines Wörterbuchs eingewebt habe, um dieſem Werke dadurch bey dem großen Haufen mehr Anziehendes zu verſchaffen. Geiz, Hochmuth, Frechheit führen, meynt C., nicht ſo geradezu und unmittelbar

zum Atheismus, als eine unreine wohllüſtige Denk und Sinnesart, und Bayle hat alſo dadurch, daß er die leztere in ſeinen Schriften weckte und nährte, ſehr viel geſchadet. C. will hier gar keine Entſchuldigungsgründe für B. gelten laſſen. Hätte ein Mann von Kopf und Kentnißen, ſagt er, den Zweck gehabt, die Vernunft und alle Wahrheit, die Offenbarung und die Religion, verdächtig und verächtlich zu machen, und die Menſchen auf die Sinnenluſt als ihr einziges Heil zurück zu weiſen: er würde ſich nicht anders, als wie Bayle benommen haben. Wie war es denn möglich, daß dieſer geiſtvolle und gelehrte Mann nicht einſah, die Wirkung ſeiner Schriften könne keine andere ſeyn, als jenen ſchändlichen Zweck zu erreichen? Es läßt ſich alſo kaum glauben, daß er die Menge unſauberer Anekdoten und Anſpielungen, mit denen ſein Wörterbuch erfüllt iſt, lediglich zur Gemüthsergözung ſeiner Leſer eingerückt, und nicht vielmehr einen Effect damit bezielt habe, der, ſo ſchlecht er an ſich ſelbſt iſt, auch auf einen ſehr ſchlechten Charakter B's ſchließen läßt. Daß B. überhaupt alle philoſophiſche Wahrheit und Religion vertilgen wollte, beweiſen auch ſeine unanſtändigen Scherze und Spöttereyen, die er, oft bey den erzwungenſten Veranlaſſungen, über einzelne philoſophiſche und religiöſe Lehren, und über ihre Urheber und Vertheidiger anbringt.

bringt. C. geht ſehr in's Detail, um ſeine Vorwürfe, die er dem Charakter Bayle's aufbürdet, zu rechtfertigen, und wirklich, wenn man auch zugiebt, daß ihn oft ſein orthodoxer Eifer zu weit treibt, und er durch denſelben verleitet wird, ſowohl den philoſophiſchen als moraliſchen Charakter B's auf eine ſehr ungerechte und unbillige Art zu verunglimpfen, ſo dürfte es doch ſchwer ſeyn, Bayle'n in manchen einzelnen Puncten, worüber C. mit ihm hadert, zumal wenn man auf den Zuſtand der Theologie in jenen Zeiten und den Grad der philoſophiſchen Aufklärung des damaligen Publicums überhaupt Rückſicht nimt, gründlich zu vertheidigen. Für die Geſchichte der Philoſophie und poſitiven Theologie iſt C's Antikritik gegen Bayle ſehr lehrreich, indem ſie mit großer Vollſtändigkeit alles geſammelt enthält, was an B's Benehmen und Schriften von den damaligen Philoſophen und Theologen getadelt wurde oder auch getadelt werden konte, wenn gleich häufig ohne hinlänglichen Grund und zuweilen ſehr fälſchlich. Nur findet ſich auch hier der Fehler der Weitſchweifigkeit und Unordnung, der in dem ganzen Werke des Crouſaz herſcht. Das Raiſonnement betrifft ferner noch mehr die poſitive Theologie und die einzelnen Debatten, welche Bayle mit ſeinen theologiſchen Zeitgenoſſen über mehrere von ihm angefochtene Dog-

 men

men hatte, als die Philoſophie. In Beziehung auf die letztere unterſucht Crouſaz beſonders den logiſchen, hiſtoriſchen, phyſiſchen, und moraliſchen Pyrrhonismus, und bemüht ſich gegen Bayle's Zweifel die Exiſtenz einer Wahrheit überhaupt, einer wahren Geſchichte, beyläufig auch die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Wunder, die Exiſtenz des objectiven leeren Raumes und der Bewegung, endlich die Exiſtenz feſter und allgemeingültiger Moralprincipien darzuthun. Bey ſeinem Diſpute gegen B. benutzt C. oft mit großer dialektiſcher Geſchiklichkeit die Widerſprüche mit ſeinen eigenen Behauptungen, in die der erſtere bey der großen Veränderlichkeit ſeiner Vorſtellungsart, Gemüthsſtimmung, Laune, und ſeines Charakters überhaupt bekantlich oft gerieth. So zeigt er, daß B., der Leugner der logiſchen Evidenz, doch ſelbſt logiſch evidente Beweiſe zu führen vorgebe, und hier und da in ſeinen Schriften wirklich geführt habe; daß eben derſelbe, der die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Wunder bezweifle, ſie in ſeinem Raiſonnement gegen den Spinozismus, wo es ſein Intereſſe bedurfte, ſelbſt ausdrücklich behaupte; daß endlich eben derſelbe, der das Daſeyn allgemeingültiger moraliſcher Principien anfechte, doch an anderen Stellen ſich gezwungen ſehe, es anzunehmen. Nachher ſchreitet Crouſaz fort zur Prüfung der Bayle'ſchen ſkeptiſchen Raiſonne-

ne-

nements gegen die Exiſtenz Gottes; über die Frage: ob die Erhaltung der Welt eine fortgeſetzte Schöpfung derſelben ſey? über die menſchliche Seele; über die Freyheit des Menſchen; über die menſchliche Glückſeligkeit; und über die Vorſehung. In dem Abſchnitte über die menſchliche Seele, argumentirt Crouſaz vornehmlich dagegen, daß die Seele eine materielle oder ausgedehnte Subſtanz ſey, weil eine ausgedehnte Subſtanz ſchlechterdings nicht denken könne. Er beweiſt hierauf die Geiſtigkeit und Unſterblichkeit der Seele aus der Freyheit, und widerlegt die Einwürfe, die aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper und ihrer Gegenwart an einem Orte entlehnt waren. Sehr richtig beſtimt er den Unterſchied zwiſchen der thieriſchen und menſchlichen Seele gegen die Carteſiſche Behauptung, daß die Thiere bloß belebte Maſchinen ſeyen. Die Thiere haben Empfindungen, Vorſtellungen und Selbſtbewußtſeyn; aber ſie haben nicht die Fähigkeit, über ihre Vorſtellungen zu reflectiren, ſich nach den Urſachen und Quellen derſelben zu erkundigen, und die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart zu vergleichen; daher ſie auch nicht im Stande ſind, für die Zukunft Maaßregeln zu ergreifen, auſſer ſoferne der Inſtinct ſie mechaniſch dazu beſtimt. In dem Abſchnitte über die Freyheit macht Crouſaz die feine Bemerkung, daß die Freyheit ſich immer

mer insgeheim behaupte, auch in dem Syſteme der entſchiedenſten Fataliſten. Leibniz vertheidigte in ſeiner Theodicäe die Vorſehung wegen des Uebels in der Welt durch das bewundernswürdig viele Gute, was wiederum aus dem Uebel entſpringe. Er läßt den Jupiter einen Menſchen in den Tempel des Schikſals führen; dieſer ſieht hier, wie die Lucretia entehrt wird; aber er ſieht zugleich die Verjagung der Tyrannen, die Befreyung Roms von ihrem Joche, die patriotiſche Uneigennützigkeit, die Gerechtigkeit und den Heldenmuth derer unter den ältern Römern, welche am meiſten zu der Macht und dem Glanze der römiſchen Republik beytrugen. Warum bewundert man inzwiſchen die Tugenden der ältern Römer? Doch gewiß aus keinem andern Grunde, als weil man insgeheim vorausſezt, daß ſie freye Handlungen waren. Auch Bayle behauptet oft die Freyheit, indem er ſie den Worten nach leugnet. Die Freyheit iſt auch die Quelle aller Glückſeligkeit eines vernünftigen Weſens, welche ohne dieſelbe gar nicht ſtatt haben kann. Die Ueberzeugung vom Fatalismus, nach der ſo manche Philoſophen ſo eifrig ringen, wenigſtens zu ringen ſcheinen, hat doch wahrlich im geringſten nichts Tröſtliches und Erfreuliches für den Menſchen als vernünftiges Weſen betrachtet. Die Fehler der Menſchen können, gerade weil ſie freye Weſen ſind,

der

der Vorſehung nicht zur Laſt gelegt werden; der Mangel an Glückſeligkeit, der bey einigen Menſchen ſo auffallend iſt, iſt kein Vorwurf für die göttliche Güte; anſtatt daß beym Fatalismus, wenn man ſich nicht überhaupt zum Syſteme des Zufalls und zum Atheismus bekennt, die Sünde und das Uebel, denen die Menſchen ausgeſetzt ſind, ſich durchaus nicht erklären laſſen. Unter der Vorausſetzung der Freyheit ſucht Crouſaz weiter die Naturübel, die nicht als Folgen freyer Handlungen gelten können, aber doch auf dieſelben einen nähern oder entferntern Einfluß haben mögen, z. B. das Unzweckmäßige und Unvollkomne in den Wirkungen der Natur, die phyſiſchen Schmerzen der Kinder, die immerwährende Miſchung angenehmer und unangenehmer Ereigniße, die von zufälligen äußern Umſtänden abhangen, die unverſchuldeten Sorgen, Verdrießlichkeiten und Krankheiten, zu erklären und zu rechtfertigen. So wie Crouſaz die Vorſehung wegen des Böſen und Uebels in der Welt zu vertheidigen ſich beſtrebt, ſo ſucht er hernach auch darzuthun, daß hieraus ſich nichts gegen die Exiſtenz der Vorſehung ſchließen laſſe. Daß ſeine Reflexionen, die er noch dazu oft auf Lehren der poſitiven Theologie ſtützt, nicht immer gegen die ſtrengere philoſophiſche Skepſis haltbar ſind, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Am Ende komt er ſelbſt auch auf das Geſtändniß hinaus:

aus: Nous ne ſommes pas aſſés eclairés pour décider ſur la conduite de la providence; ein Machtſpruch, wodurch freilich aller weitere Zweifel an der Vorſehung abgeſchnitten wird. Ganz am Schluße des Werks führt Crouſaz noch umſtändlich aus, was für nachtheilige Wirkungen der Pyrrhonismus auf die menſchliche Geſellſchaft überhaupt habe, namentlich in ſoferne er die Moralität und Religion erſchüttert und untergräbt. Hier verbreitet er ſich zuvörderſt über die Wohlthätigkeit der Religion für die Staten. Sie macht die Menſchen im Ganzen beſſer und folglich auch glücklicher. Um ſich hiervon zu vergewiſſern, braucht man nur die Lebensart wahrer Chriſten mit der Lebensart der Heyden oder auch der neuern Atheiſten zuſammen zu halten, bey welcher Parallele ſich jene auf die vortheilhafteſte Weiſe auszeichnen wird. Die Religion iſt, wo nicht das einzige, doch eines der vornehmſten Mittel, welches die Unterthanen vor der Tyranney der Fürſten bewahrt, indem ſie die Gewiſſen dieſer bindet. Man denke ſich den Fürſten als einen entſchiedenen Atheiſten, und vollends auch die Unterthanen als aus lauter Atheiſten beſtehend: welch' ein Bild der Tyranney oder Anarchie würde ſich hier darbieten! Die Erfahrung hat gelehrt, daß der Verfall der Religion allemal gleichen Schritt mit der zunehmenden Zügelloſigkeit der Sitten hält. Manche Beſchuldigungen Bayle's treffen

ſen wohl die heydniſchen, oder überhaupt die falſchen Religionen, allein nicht die chriſtliche. Den Aberglauben, die Intoleranz kann man wohl manchen falſchen Religionen vorwerfen, aber nicht der chriſtlichen, wohlverſtanden der letztern nicht nach ihrem wahren Sinne und Geiſte. Der Atheiſt kann wohl tugendhaft ſeyn; aber er iſt es, wenn er anders nach ſeinen Grundſätzen conſequent handeln will, entweder nur aus Eigennutz, und wird eben ſo leicht laſterhaft, wenn dieſer Eigennutz es mit ſich bringt, oder aus einem Eigenwillen, der ſich auf weiter keinen Grund ſtützt. Gerade weil bey der Tugend ohne Religion der Grund und die Stütze der Tugend vermißt wird, läßt es ſich auch nicht annehmen, daß unter einem Volke, welchem die Religion fehlt, die Moralität ausgebreitet und herrſchend ſeyn könne. Selbſt die Geſetze des Stats und die Gewalt des Regenten verlieren ihre Kraft, auf den Willen der Unterthanen zu wirken, wenn die Religion ſie nicht ſanctionirt. Der Pyrrhonismus demnach, da er die Religion zerſtört, iſt ein Gift für die menſchliche Geſellſchaft im Ganzen und Einzelnen, dem eine vernünftige Philoſophie, ſo ſehr ſie kann, entgegen arbeiten muß; und Bayle war ein ſehr ſchlechter Menſch, oder wußte bey allem ſeinen Genie und ſeiner Gelehrſamkeit nicht was er that, indem er den Skepticismus ſo begünſtigte, und ſogar förm-

lich

ſich zum Nachtheile der Religion anpries. Es leuchtet ein, daß Crouſaz hier von einer Religion ſprach, der die poſitive Religion ſeiner Zeit gar nicht ähnlich war, und doch war es eigentlich die leztere, über welche Bayle ſeine Unzufriedenheit äuſſerte und deren Lehrſätze er ſkeptiſch beſtritt. Auch verwechſelt C. ſehr häufig Moral und Religion, und legt der leztern bey, was eine Frucht der erſtern iſt. Daß die Religion, wie ein Volk ſie annimmt und ausübt, ſehr vernunftwidrig und alſo auch ſehr verderblich ſeyn könne, hat er kaum berührt. Die Idee einer Vernunftreligion, welche die Stelle der poſitiven aus Offenbarung geſchöpften erſetzen könte, ſcheint er noch gar nicht gefaßt, zum mindeſten nicht mit der Klarheit gedacht zu haben, daß ſie ſeine Vorſtellungsart von Philoſophie und Theologie überhaupt hätte modificiren können.

§. 2006.

Das Werk des Crouſaz: De l'eſprit humain, ſubſtance differente du corps, active, libre, immortelle iſt in Briefform geſchrieben, und eigentlich eine weitere Ausarbeitung eines kleinen lateiniſchen Tractats de mente humana, welchen C. in frühern Jahren herausgegeben hatte. Die Argumentation iſt darin vornehm-

nehmlich der Leibniziſchen präſtabilirten Harmonie und ihren damaligen Vertheidigern, beſonders Wolfen und Bilfinger'n, entgegengeſetzt. C. braucht ebenfalls die Gründe, die ſchon von andern dagegen vorgebracht waren, daß das Leibniziſche Syſtem zum Fatalismus führe; daß Gott dadurch als der Urheber des Böſen dargeſtellt werde; daß, wenn die Seele eine für ſich beſtehende Monade ſey, die alle ihre Vorſtellungen aus ſich ſelbſt entwickele, der Grund zu einer Verbindung derſelben mit dem Körper ganz wegfalle, indem ſie des Körpers alsdenn gar nicht bedürfe. Die Seele iſt eine einfache denkende Subſtanz, und dadurch ſpecifiſch von dem Körper verſchieden, der eine ausgedehnte zuſammengeſetzte Subſtanz, und zum Denken ſchlechthin unfähig iſt. Die Seele hat ferner Identität ihrer Perſon; ſie ſtellt ſich ſelbſt den Körper vor, und unterſcheidet ſich von ihm; ſie kann auch auf ſich ſelbſt wirken: Eigenſchaften und Vermögen, welche ſämtlich dem Körper fehlen, der kein Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt hat, immer veränderlich iſt, und zwar ſo, daß das Princip der Veränderung nie in ihm, ſondern ſtets auſſer ihm exiſtirt. Die Urſache, warum die Verbindung der Seele und des Körpers ſo ſchwer zu erklären iſt, ſetzt C. darin, weil man ſich eine denkende Subſtanz und eine ausgedehnte in eben dem Verhältniße ähnlich und verwandt vor-

ſtellte, als ſie verſchieden und heterogen ſind. Man wollte ſich vorſtellen, wie die Seele mit dem Körper gleichſam durch Berührung verbunden ſey, und vergaß, daß nur Körper ſich berühren können, und alſo die Verbindung zwiſchen Seele und Körper von ganz anderer Art ſeyn müſſe. Die Seele ſowohl als der Körper tragen zu ihrer Vereinigung gemeinſchaftlich bey, jede Subſtanz ihrer Natur gemäß, der Körper durch ſeine Bewegungen, die Seele durch ihre Empfindungen, Gedanken, und Willensacte. Wie die Seele die Bewegungen des Körpers hervorbringen könne, fand C. ſehr leicht begreiflich; jene iſt hierin ein Ebenbild Gottes, der auch Alles durch Acte ſeines Willens bewirkt. Gott wollte, daß die Seele gewiße Bewegungen im Körper hervorbringen könte, und weil er es ſo wollte, ſo bringt auch die Seele die körperlichen Bewegungen auf die Art hervor, wie er es wollte; il ne faut pas y chercher d'autre fineſſe. So wie aber die Seele ein Vermögen hat, auf den Körper einzuwirken und die Bewegungen deſſelben zu determiniren; ſo hat auch der Körper ſeinerſeits ein Vermögen, auf die Seele einzuwirken, und aus dieſer gegenſeitigen Abhängigkeit, des Körpers von der Seele, und der Seele vom Körper, entſteht jenes Ganze, das wir einen Menſchen nennen. Die Vereinigung der Seelen und

Kör-

Körper war zur Vollendung der Schönheit und Vollkommenheit des Univerſum's nothwendig. Die Intelligenzen kommen dadurch mit der körperlichen Welt in Verknüpfung. L'homme devient par cette conſtitution le grand Pretre de cet vnivers corporel, de ce temple de la gloire de Dieu, qui annonce ſes perfections, et qui partout eſt embelli d'images, qui nous élévent à les connoitre. L'homme rend grace au Createur de tous les corps, et de leur part, et de la ſienne; il profite de leur vue; il en explique le langage, il leur prete ſa bouche. Die hier gegebene Erklärung der Harmonie zwiſchen Leib und Seele beruhte, wie man ſieht, theils auf einem Machtſpruche, daß der Gruud jener Harmonie in Gott als dem Schöpfer des Univerſum's zu ſuchen ſey; theils aber auch auf der Vorausſetzung, daß der Körper als ausgedehnte zuſammengeſetzte Subſtanz nicht denken könne, und daß alſo die Seele als denkende Subſtanz nothwendig einfach ſeyn müſſe. Jener Machtſpruch erklärte die Harmonie zwiſchen Leib und Seele nicht befriedigend; er ſchnitt nur alle weitere Unterſuchung aus natürlichen Gründen ab, indem er ſich auf einen ſupranaturaliſtiſchen berief. Für die Behauptung aber, daß die Seele als denkende Subſtanz einfach ſeyn müſſe, und der Körper als ausgedehnte Subſtanz nicht denken könne, brachte Crouſaz noch mehrere philoſo-

 phiſche

phiſche Gründe bey. Eine ausgedehnte Subſtanz und ein Gedanke, ſo daß dieſer eine Wirkung jener wäre, ſind durchaus mit einander unverträglich. Der Gedanke iſt eine Thätigkeit, die ſich ſelbſt empfindet, die ſich ſelbſt dadurch erkennt, daß ſie ein Gedanke iſt. Hingegen eine ausgedehnte Subſtanz als ſolche empfindet ſich ſelbſt und erkennt ſich nicht; ſie wird erſt empfunden und erkannt durch den Gedanken. Der Begriff des Gedankens an ſich ſelbſt iſt um ſo klarer und beſtimter, je weniger er mit dem Merkmale der Ausdehnung verbunden iſt. Auf den Einwurf, daß wir nothwendig immer Etwas denken müſſen, und daß dieſes Etwas immer ein Ausgedehntes ſey, folglich das Ausgedehnte den Gedanken als unzertrennliches Merkmal begleite, erwiederte Crouſaz, daß zwar allerdings der Gedanke einen Gegenſtand haben müſſe, daß aber dieſer Gegenſtand nicht durchaus etwas Körperliches zu ſeyn brauche. Die Begriffe Bejahung, Verneinung, Zweifel, Gewißheit, Ruhe, Unruhe des Gemüths, haben einen Inhalt; aber dieſer Inhalt iſt im geringſten nicht körperlich. Es giebt alſo Gedanken, die von der Ausdehnung ihrem Inhalte nach ſchlechthin unabhängig ſind. Ueberdem würde daraus, daß die Gedanken einen körperlichen Inhalt haben müſſen, noch nicht folgen, daß das Körperliche ſelbſt denken könne. Daß die

Seele

Seele einfach ſey, erhellt daraus, daß ungeachtet der Mannichfaltigkeit der Vermögen derſelben und ihrer Aeußerungen es doch ſtets ein und daſſelbe Subject iſt, welches ſich dieſer mannichfaltigen Vermögen und ihrer Wirkungen bewußt wird. Wenn Jemand redet, ſo iſt der, welcher ihn ſieht, ihn hört, den Sinn ſeiner Worte begreiſt, aus der Rede den Schluß zieht, daß der Redende gegenwärtig ſey, der vielleicht zu gleicher Zeit friert, Langeweile empſindet, immer derſelbe. Dieſe Einheit des Bewußtſeyns der Seele würde nicht möglich ſeyn, falls ſie eine körperliche Subſtanz wäre. Der Theil der Seele, welcher ſähe, würde empſinden, daß er ſähe, und weiter nichts; ein anderer Theil, welcher hörte, würde nur empſinden, daß er hörte u. ſ. w. Eine Wahrnehmung der verſchiedenen Empſindungen und Umſtände von demſelben Subjecte wäre unmöglich. C. benutzt hier auch ein Argument, deßen ſich Bayle für die Einfachheit der Seelenſubſtanz bedient hatte. Wäre die Seele körperlich, ſo könnte man ſich dieſelbe wie eine Landcarte vorſtellen. Der Ort, wo der Namen Lauſanne geſchrieben ſtände, würde eine Idee von dieſem Namen haben; eben ſo der Ort, wo Genf ſtände, hätte eine Idee von Genf; aber kein Theil der Charte hätte eine Idee von den Namen, die auf den übrigen Orten der Charte ſtänden, noch weni-

ger von der Landcharte als einem Ganzen. Ferner: Wenn die körperliche Subſtanz die Fähigkeit hätte, zu denken, ſo würde dieſe Fähigkeit ihr entweder weſentlich eigen ſeyn, und ſonach hätten alle Körper das Vermögen zu denken; oder ſie wäre eine Prärogative, die nur einigen Körpern zukäme, nicht allen. Das Erſtere hat noch Niemand zu behaupten gewagt, und wenn es Jemand behauptete, würde ihm die Erfahrung widerſprechen; Leibniz'ens körperliche Monaden, die auch Perceptionen haben ohne Bewußtſeyn, ſind unverſtändliche Begriffe. Iſt aber das Denken nicht dem Körper weſentlich eigen, ſondern nur als Prärogative mit ihm verbunden, ſo gehört es doch nicht zur Natur des Körpers, iſt von ihm verſchieden, und nur zufällig mit ihm vereinigt; was iſt alsdenn das Vermögen zu denken an ſich? Hätte auch der Schöpfer die Fähigkeit zu denken einem Körper verliehen, ſo beſäße dieſer jene entweder in allen ſeinen Theilen, oder nur in einem. Im erſtern Falle, wenn jeder Theil des Körpers dächte, ſo würde der Gedanke in den verſchiedenen Theilen des Körpers enthalten ſeyn, und zwar ſo, daß der eine Theil nichts von dem wüßte, was der andere dächte. Wollte man ſagen, daß derſelbe Gedanke allen Theilen des Körpers gemeinſchaftlich wäre, ſo würde er doch ausgedehnt ſeyn der Quantität nach, und eine dem Körper

ſelbſt

ſelbſt ähnliche Figur haben, was ungereimt iſt. Nimt man einen einzigen denkenden Theil im Körper an, ſo iſt dieſer Theil als körperlich wiederum in's Unendliche theilbar, und die obige Schwierigkeit wegen der erfoderlichen Einheit des denkenden Subjects erhebt ſich von neuem. Soll aber jener denkende Theil ein Atom ſeyn, wie könten da auf dieſem unausgedehnten Theile Gegenſtände vorgeſtellt werden, die auch nur die kleinſte Ausdehnung hätten? Endlich die Ideen müßten doch die Eigenſchaften der körperlichen denkenden Subſtanz annehmen; ſie müßten in körperlichen Bewegungen beſtehn, alſo einen Raum durchlaufen, und die Figuren des Raumes darſtellen; es müßte alſo runde, viereckigte, pyramidaliſche Ideen geben u. w. Noch mehr, die körperlichen Ideen müßten mit den Körpern ſelbſt genau übereinſtimmen; die Idee des Eiſens wäre ſelbſt eine eiſerne Idee; die Idee eines Kirſchbaums ſelbſt ein Kirſchbaum; eine Vorſtellungsart, die doch zu den offenbarſten Ungereimtheiten führt. Schon aus dieſen Raiſonnements des C. für die Einfachheit der Seele als denkenden Subſtanz läßt ſich abnehmen, wie er den Urſprung unſerer Vorſtellungen von Auſſendingen erklärte. Er ſtellte ſich dieſelben als Bilder der Gegenſtände im Gehirne vor, welche durch die Eindrücke dieſer auf die Sinne erzeugt, und von der Seele wahrgenommen und nach den

Geſetzen des Verſtandes bearbeitet würden. Geſetzt auch, daß wir nach Malebranche's Hypotheſe die Gegenſtände im göttlichen Verſtande erkenten, ſo würde die Erkentniß derſelben, meynte C., doch immer nur durch Eindrücke auf unſere Sinne möglich ſeyn.

§. 2007.

Nächſt der Einfachheit der Seele ſuchte C. auch die Freyheit derſelben darzuthun und gegen mehrere von ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen vorgebrachten Zweifel zu vertheidigen. Seine vornehmſten Gründe für die Freyheit ſind entlehnt vom Bewußtſeyn derſelben als einer Thatſache, und von den Gefühlen der Selbſtzufriedenheit oder Reue über gute oder ſchlechte Handlungen. Das Bewußtſeyn der Freyheit erklärt C gerade zu für ein unwiderlegliches Argument. Von allen Gewißheiten, ſagt er, iſt keine ſo gewiß, wie diejenige, die auf dem unmittelbaren Bewußtſeyn beruht. Ich fühle, daß ich exiſtire; und was könte mich daran zweifeln machen? Ich fühle, daß ich denke, und es wäre mir unmöglich, das Gegentheil zu glauben. Ich fühle auch, daß ich mich ſelbſt frey zum Handeln beſtimme.

Warum

Warum ſoll ich hier nicht mehr meinem Gefühle trauen? Freylich äußert ſich das Vermögen der freyen Selbſtbeſtimmung nicht immer mit gleicher Leichtigkeit; aber daraus, daß der Menſch bisweilen ſchnell zu einem Entſchluße fortgerißen, und daß er ein anderes mal ſich ſehr anſtrengen muß, um eine beſtimte Wahl zu treffen: daraus ſchließen wollen, daß der Menſch nicht frey ſey und überhaupt nicht wählen könne; das wäre ohngefähr eben ſo richtig raiſonnirt, als wenn man daraus, daß der Menſch zuweilen gar nicht, zuweilen nicht ohne Anſtrengung gehen kann, ſchließen wollte, er könne überhaupt nicht gehen. Daß Motive auf unſere Entſchlüße Einfluß haben, hebt die Freyheit nicht auf. Wenn Jemand ſagte: er habe ſich ſelbſt mittelſt der Aufmerkſamkeit beſtimt, die er dem oder dem Motive widmete; wer könte dieſen Ausdruck tadeln? Wenn Jemand ſeinen Entſchluß aufſchiebt, um die Ausführung oder die Folgen deſſelben erſt recht zu überlegen, und hernach bey der wirklichen Ausführung die Folgen ſeiner Erwartung entſprechen; ſo verdient er Lob, eben deßwegen weil er die Selbſtmacht über ſich hatte, den Entſchluß aufzuſchieben; dagegen er wegen übereilter Entſchlüße und fehlerhafter Maaßregeln Tadel verdient, weil er ſich nicht, wie er als freyer Menſch gekont hätte, zur Ueberlegung die Zeit nahm. C. beantwortete hierbey zugleich

mehrere Einwürfe gegen die Freyheit. So behaupteten Einige, die Handlungen des Menſchen würden durch die Selbſtliebe determinirt, und wären alſo nicht frey. Wenn Jemand z. B. die Wahl hätte, ſich aus dem Fenſter eines obern Stockwerks zu ſtürzen, oder nicht, würde er zuverläſſig das Letztere wählen, nicht aus Freyheit, ſondern aus Selbſtliebe; er handelte alſo hier immer determinirt. C. erwiedert ganz richtig, daß die Freyheit keinesweges vernünftige Motive ausſchließe, die uns nur zu der einen von entgegengeſetzten Handlungen beſtimmen und die andere verwerfen laſſen; daß alſo auch die Selbſtliebe Motive des Handelns gewähren könne; daß aber darum nicht alle Handlungen mechaniſch durch die Selbſtliebe determinirt werden; denn es iſt doch nicht zu leugnen, daß ſich Jemand aus freyer Willkühr aus dem Fenſter ſtürzen könte bey aller Selbſtliebe, ob er es gleich vernünftigerweiſe nie wollen wird. Auch auf eine Widerlegung des Einwurfs gegen die Freyheit, daß Gott alle Handlungen der Menſchen von Ewigkeit her vorauswiſſe, und daß ſie alſo ſämtlich durch die göttliche Allwiſſenheit determinirt ſeyen, hat ſich C. eingelaſſen. Er erklärt dieſen Einwurf für ein Sophisma. Er antwortet zuvörderſt: Man müſſe nicht eine offenbare Thatſache des Bewußtſeyns durch einen Grund widerlegen wollen, der von einem uns

uns gänzlich unbekannten und dunkeln Gegenſtande entlehnt iſt. Die Freyheit iſt evident; hingegen die Art, wie Gott künftige Dinge vorher ſieht, wie könte ſie uns bekannt ſeyn, da wir nicht einmal einzuſehen vermögen, wie er die gegenwärtigen Dinge erkennt? Eine Seele, deren Determinationen Gott vorher weiß, noch bevor er ſie geſchaffen hatte, hatte entweder ſchon einige Exiſtenz, oder nicht. Exiſtirte ſie noch nicht, ſo enthält es einen Widerſpruch, daß Gott in Voraus verſchiedene Determinationen des Nichts wiſſen ſollte; denn ein jedes Nichts iſt dem andern gleich. Exiſtirte ſie aber ſchon vor der Schöpfung, ſo iſt die Seele dem Weſen nach mit Gott gleich ewig, und alle ihre Determinationen ſind im Weſen Gottes gegründet. Nimt man nun dies an, und hebt man zugleich die Freyheit der Seele auf, ſo ſind die größten Verbrechen des Menſchen unmittelbare Folgen aus dem göttlichen Weſen, in denen das Weſen der Seele gegründet iſt. Dieſe Vorſtellungsart verträgt ſich doch durchaus nicht mit der Ehrfurcht, die wir der Gottheit ſchuldig ſind. Viel angemeſſener dieſer iſt die Meynung, daß die Seele des Menſchen eine Gewalt über ihren Körper hat, und daß ſie die unmittelbare und wirkliche Urſache ihrer eigenen Determinationen iſt. Wenn die Seele laſterhafte Handlungen begeht, ſo hätte ſie dieſe vermeiden können; die

Gott-

Gottheit wollte, daß das ſittlich gute Betragen des Menſchen die Wirkung eines freyen Handelns ſeyn ſollte, damit es verdienſtlich würde. Die Antwort des C. auf den obigen Einwurf beſteht alſo darin, daß es unbegreiflich ſey, wie die Allwiſſenheit Gottes mit der Freyheit zu vereinigen ſey; daß aber dieſer Unbegreiflichkeit wegen die letztere nicht geleugnet werden dürfe, weil ſich beym Fatalismus die böſen Handlungen des Menſchen eben ſo wenig mit der Allwiſſenheit und Heiligkeit Gottes vereinigen laſſen; und daß die Vorſtellung von der Freiheit des Menſchen ſich eher mit unſern Begriffen von der Gottheit vertrage, als die entgegengeſetzte. Nicht minder ſcheint dem C. der Einwurf gegen die Freiheit aus dem Satze vom zureichenden Grunde unerheblich zu ſeyn. Jede Determination der Seele iſt eine Wirkung, und muß alſo eine von ihr ſelbſt verſchiedene Urſache haben; dieſes führt zuletzt auf äuſſere Gründe jener Determinationen, die nicht in der Gewalt des Menſchen ſind; und ſo wäre doch zuletzt alles menſchliche Handeln mechaniſch determinirt. C. antwortet: Allerdings ſind die Determinationen der menſchlichen Seele Wirkungen, die eine von ihnen ſelbſt verſchiedene Urſache haben müſſen. Aber dieſe Urſache iſt ja ſehr leicht zu entdecken; es iſt keine äuſſere; es iſt die menſchliche Seele ſelbſt, die ſich determinirt. So wahr ich empfinde,

daß

daß ich determinirt werde, ſo empfinde ich es auch, daß ich ſelbſt es bin, der ſich determinirt. Will man nothwendig für jede Wirkung eine vom Subjecte, in welchem die Thätigkeit vorgeht, verſchiedene Urſache ſtatuiren, ſo führt dieſes zu weit. Denn man müßte hieraus ſchließen, daß es gar keine erſte Urſache gebe, und daß die Reihe der Wirkungen und Urſachen ſich ins Unendliche verliere. Auſſerdem daß dieſer Schluß zum Atheismus leitet, ſo läßt ſich auch die Falſchheit desſelben leicht darthun. Ueberall wird ein Mannichfaltiges wahrgenommen; man muß alſo ein Ganzes der Weſen anerkennen, aus denen jene Mannichfaltigkeit beſteht. Dieſes Ganze iſt es ohne Urſache; oder hat es eine? Hat es eine, ſo iſt dieſe Urſache verſchieden von ihrer Wirkung, und dann hat man ein Weſen, das Urſache iſt, ohne vorher Wirkung geweſen zu ſeyn. Iſt das Ganze ohne Urſache vorhanden, ſo läßt ſich dies nicht behaupten von der letzten Wirkung, auch nicht von der vorletzten, auch nicht von der hundertſten oder tauſendſten u. ſ. w. hinaufwärts gerechnet; es kann alſo nur von einem einzigen Theile behauptet werden. Man muß folglich nothwendig die Exiſtenz einer erſten Urſache einräumen, und dieſe muß ſich ſelbſt zum Handeln determiniren. (In dieſem Raiſonnement des C. liegen zwei Erſchleichungsfehler; der erſte, daß die Mannichfaltigkeit der Dinge nothwendig

dig ein (vollendetes alſo endliches) Ganze (aſſemblage) ſeyn müſſe, was nicht zugeſtanden zu werden braucht; der andere, daß nur Ein Theil in der Reihe der Urſachen und Wirkungen ohne Urſache ſey, und es folglich nothwendig eine erſte Urſache geben müſſe. Nimt man die Mannichfaltigkeit der Dinge als unendlich an, ſo iſt gar kein Theil der erſte oder letzte, und dann läßt ſich auch von keinem Theile ſagen, daß er allein ohne Urſache ſey). Auſſer den Gründen, welche für die Freyheit ſtreiten, und wodurch er den Einwürfen gegen dieſelbe zu begegnen ſucht, trägt C. auch mehrere gegen den Fatalismus ſelbſt vor. Insbeſondre zeigt er, daß die Anhänger dieſes Syſtems ſich in mehrern Puncten widerſprechen. Sie heben alles Verdienſtliche der Handlungen auf, ſelbſt dasjenige, was ſie ſich als Schriftſteller zu Gunſten des Fatalismus zu erwerben glauben. Sie ſind es nicht ſelbſt, die Bücher gegen die Freyheit ſchreiben, welche von Andern geleſen werden; ſondern es iſt ein Schickſal, das ſie als Werkzeuge braucht, und das in den Seelen ihrer Leſer gerade dieſelben Ideen entſtehen läßt, welche ihre Bücher enthalten, indem dieſe ſie leſen. Warum empfehlen ſie doch die Lectüre ihrer Schriften, in welchen ſie zu beweiſen ſich anmaaßen, daß es gar nicht in der Freyheit Anderer ſtehe, ſie zu leſen oder nicht? Die Fataliſten wagen ſogar zu behaupten, daß nach dem

dem Syſteme der Freyheit die Strafen ungerecht ſeyen; anſtatt daß ſie nach dem Fatalismus gerecht ſeyn ſollen, obgleich in dieſem von Strafen gar nicht die Rede ſeyn kann. Die Strafen überhaupt genommen, ſobald ſie nur den Vergehungen angemeſſen ſind, können nach dem Freyheitsſyſteme nie ungerecht ſeyn; wohl aber kann der Fatalismus dadurch, daß er alle Handlungen der Menſchen, auch die abſcheulichſten Verbrechen, als nothwendig determinirt darſtellt, wobey alle Strafen eben ſo überflüßig als ungerecht erſcheinen, zu den gröbſten Frevelthaten verleiten, wovon C. mehr Beyſpiele anführt. Hier iſt doch das Vorurtheil der Determiniſten in die Augen fallend. Möchte übrigens auch der Fatalismus nach philoſophiſchen Gründen wahrſcheinlicher ſeyn, als der Indeterminismus, ſo hat jener doch einen ſo nachtheiligen Einfluß auf die Sittlichkeit, auf die Ruhe und Zufriedenheit des Lebens, auf die Sicherheit und Wohlfarth des Stats; dieſer iſt hingegen in allen dieſen Beziehungen von ſo wohlthätigen Folgen, daß man ſchon deßhalb, ſo lange keines beyder Syſteme ausſchließlich erwieſen werden kann, alle Urſache hat, den Indeterminismus vorzuziehen.

§. 2008.

ſtellte, als ſie verſchieden und heterogen ſind. Man wollte ſich vorſtellen, wie die Seele mit dem Körper gleichſam durch Berührung verbunden ſey, und vergaß, daß nur Körper ſich berühren können, und alſo die Verbindung zwiſchen Seele und Körper von ganz anderer Art ſeyn müſſe. Die Seele ſowohl als der Körper tragen zu ihrer Vereinigung gemeinſchaftlich bey, jede Subſtanz ihrer Natur gemäß, der Körper durch ſeine Bewegungen, die Seele durch ihre Empſindungen, Gedanken, und Willensacte. Wie die Seele die Bewegungen des Körpers hervorbringen könne, fand C. ſehr leicht begreiflich; jene iſt hierin ein Ebenbild Gottes, der auch Alles durch Acte ſeines Willens bewirkt. Gott wollte, daß die Seele gewiße Bewegungen im Körper hervorbringen könte, und weil er es ſo wollte, ſo bringt auch die Seele die körperlichen Bewegungen auf die Art hervor, wie er es wollte; il ne faut pas y chercher d'autre fineſſe. So wie aber die Seele ein Vermögen hat, auf den Körper einzuwirken und die Bewegungen deſſelben zu determiniren; ſo hat auch der Körper ſeinerſeits ein Vermögen, auf die Seele einzuwirken, und aus dieſer gegenſeitigen Abhängigkeit, des Körpers von der Seele, und der Seele vom Körper, entſteht jenes Ganze, das wir einen Menſchen nennen. Die Vereinigung der Seelen und

Kör-

Körper war zur Vollendung der Schönheit und Vollkommenheit des Univerſum's nothwendig. Die Intelligenzen kommen dadurch mit der körperlichen Welt in Verknüpfung. L'homme devient par cette conſtitution le grand Pretre de cet vnivers corporel, de ce temple de la gloire de Dieu, qui annonce ſes perfections, et qui partout eſt embelli d'images, qui nous élévent à les connoitre. L'homme rend grace au Createur de tous les corps, et de leur part, et de la ſienne; il profite de leur vue; il en explique le langage, il leur prete ſa bouche. Die hier gegebene Erklärung der Harmonie zwiſchen Leib und Seele beruhte, wie man ſieht, theils auf einem Machtſpruche, daß der Gruud jener Harmonie in Gott als dem Schöpfer des Univerſum's zu ſuchen ſey; theils aber auch auf der Vorausſetzung, daß der Körper als ausgedehnte zuſammengeſetzte Subſtanz nicht denken könne, und daß alſo die Seele als denkende Subſtanz nothwendig einfach ſeyn müſſe. Jener Machtſpruch erklärte die Harmonie zwiſchen Leib und Seele nicht befriedigend; er ſchnitt nur alle weitere Unterſuchung aus natürlichen Gründen ab, indem er ſich auf einen ſupranaturaliſtiſchen berief. Für die Behauptung aber, daß die Seele als denkende Subſtanz einfach ſeyn müſſe, und der Körper als ausgedehnte Subſtanz nicht denken könne, brachte Crouſaz noch mehrere philoſo-

 phiſche

phiſche Gründe bey. Eine ausgedehnte Subſtanz und ein Gedanke, ſo daß dieſer eine Wirkung jener wäre, ſind durchaus mit einander unverträglich. Der Gedanke iſt eine Thätigkeit, die ſich ſelbſt empfindet, die ſich ſelbſt dadurch erkennt, daß ſie ein Gedanke iſt. Hingegen eine ausgedehnte Subſtanz als ſolche empfindet ſich ſelbſt und erkennt ſich nicht; ſie wird erſt empfunden und erkannt durch den Gedanken. Der Begriff des Gedankens an ſich ſelbſt iſt um ſo klarer und beſtimter, je weniger er mit dem Merkmale der Ausdehnung verbunden iſt. Auf den Einwurf, daß wir nothwendig immer Etwas denken müſſen, und daß dieſes Etwas immer ein Ausgedehntes ſey, folglich das Ausgedehnte den Gedanken als unzertrennliches Merkmal begleite, erwiederte Crouſaz, daß zwar allerdings der Gedanke einen Gegenſtand haben müſſe, daß aber dieſer Gegenſtand nicht durchaus etwas Körperliches zu ſeyn brauche. Die Begriffe Bejahung, Verneinung, Zweifel, Gewißheit, Ruhe, Unruhe des Gemüths, haben einen Inhalt; aber dieſer Inhalt iſt im geringſten nicht körperlich. Es giebt alſo Gedanken, die von der Ausdehnung ihrem Inhalte nach ſchlechthin unabhängig ſind. Ueberdem würde daraus, daß die Gedanken einen körperlichen Inhalt haben müſſen, noch nicht folgen, daß das Körperliche ſelbſt denken könne. Daß die

Seele

Seele einfach ſey, erhellt daraus, daß ungeachtet der Mannichfaltigkeit der Vermögen derſelben und ihrer Aeußerungen es doch ſtets ein und daſſelbe Subject iſt, welches ſich dieſer mannichfaltigen Vermögen und ihrer Wirkungen bewußt wird. Wenn Jemand redet, ſo iſt der, welcher ihn ſieht, ihn hört, den Sinn ſeiner Worte begreiſt, aus der Rede den Schluß zieht, daß der Redende gegenwärtig ſey, der vielleicht zu gleicher Zeit friert, Lange weile empſindet, immer derſelbe. Dieſe Einheit des Bewußtſeyns der Seele würde nicht möglich ſeyn, falls ſie eine körperliche Subſtanz wäre. Der Theil der Seele, welcher ſähe, würde empſinden, daß er ſähe, und weiter nichts; ein anderer Theil, welcher hörte, würde nur empſinden, daß er hörte u. ſ. w. Eine Wahrnehmung der verſchiedenen Empſindungen und Umſtände von demſelben Subjecte wäre unmöglich. C. benutzt hier auch ein Argument, deßen ſich Bayle für die Einfachheit der Seelenſubſtanz bedient hatte. Wäre die Seele körperlich, ſo könnte man ſich dieſelbe wie eine Landcarte vorſtellen. Der Ort, wo der Namen Lauſanne geſchrieben ſtände, würde eine Idee von dieſem Namen haben; eben ſo der Ort, wo Genf ſtände, hätte eine Idee von Genf; aber kein Theil der Charte hätte eine Idee von den Namen, die auf den übrigen Orten der Charte ſtänden, noch weni-

ger von der Landcharte als einem Ganzen. Ferner: Wenn die körperliche Subſtanz die Fähigkeit hätte, zu denken, ſo würde dieſe Fähigkeit ihr entweder weſentlich eigen ſeyn, und ſonach hätten alle Körper das Vermögen zu denken; oder ſie wäre eine Prärogative, die nur einigen Körpern zukäme, nicht allen. Das Erſtere hat noch Niemand zu behaupten gewagt, und wenn es Jemand behauptete, würde ihm die Erfahrung widerſprechen; Leibniz'ens körperliche Monaden, die auch Perceptionen haben ohne Bewußtſeyn, ſind unverſtändliche Begriffe. Iſt aber das Denken nicht dem Körper weſentlich eigen, ſondern nur als Prärogative mit ihm verbunden, ſo gehört es doch nicht zur Natur des Körpers, iſt von ihm verſchieden, und nur zufällig mit ihm vereinigt; was iſt alsdenn das Vermögen zu denken an ſich? Hätte auch der Schöpfer die Fähigkeit zu denken einem Körper verliehen, ſo beſäße dieſer jene entweder in allen ſeinen Theilen, oder nur in einem. Im erſtern Falle, wenn jeder Theil des Körpers dächte, ſo würde der Gedanke in den verſchiedenen Theilen des Körpers enthalten ſeyn, und zwar ſo, daß der eine Theil nichts von dem wüßte, was der andere dächte. Wollte man ſagen, daß derſelbe Gedanke allen Theilen des Körpers gemeinſchaftlich wäre, ſo würde er doch ausgedehnt ſeyn der Quantität nach, und eine dem Körper

ſelbſt

ſelbſt ähnliche Figur haben, was ungereimt iſt. Nimt man einen einzigen denkenden Theil im Körper an, ſo iſt dieſer Theil als körperlich wiederum in's Unendliche theilbar, und die obige Schwierigkeit wegen der erfoderlichen Einheit des denkenden Subjects erhebt ſich von neuem. Soll aber jener denkende Theil ein Atom ſeyn, wie könten da auf dieſem unausgedehnten Theile Gegenſtände vorgeſtellt werden, die auch nur die kleinſte Ausdehnung hätten? Endlich die Ideen müßten doch die Eigenſchaften der körperlichen denkenden Subſtanz annehmen; ſie müßten in körperlichen Bewegungen beſtehn, alſo einen Raum durchlaufen, und die Figuren des Raumes darſtellen; es müßte alſo runde, viereckigte, pyramidaliſche Ideen geben u. w. Noch mehr, die körperlichen Ideen müßten mit den Körpern ſelbſt genau übereinſtimmen; die Idee des Eiſens wäre ſelbſt eine eiſerne Idee; die Idee eines Kirſchbaums ſelbſt ein Kirſchbaum; eine Vorſtellungsart, die doch zu den offenbarſten Ungereimtheiten führt. Schon aus dieſen Raiſonnements des C. für die Einfachheit der Seele als denkenden Subſtanz läßt ſich abnehmen, wie er den Urſprung unſerer Vorſtellungen von Auſſendingen erklärte. Er ſtellte ſich dieſelben als Bilder der Gegenſtände im Gehirne vor, welche durch die Eindrücke dieſer auf die Sinne erzeugt, und von der Seele wahrgenommen und nach den

Geſetzen des Verſtandes bearbeitet würden. Geſetzt auch, daß wir nach Malebranche's Hypotheſe die Gegenſtände im göttlichen Verſtande erkenten, ſo würde die Erkentniß derſelben, meynte C., doch immer nur durch Eindrücke auf unſere Sinne möglich ſeyn.

§. 2007.

Nächſt der Einfachheit der Seele ſuchte C. auch die Freyheit derſelben darzuthun und gegen mehrere von ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen vorgebrachten Zweifel zu vertheidigen. Seine vornehmſten Gründe für die Freyheit ſind entlehnt vom Bewußtſeyn derſelben als einer Thatſache, und von den Gefühlen der Selbſtzufriedenheit oder Reue über gute oder ſchlechte Handlungen. Das Bewußtſeyn der Freyheit erklärt C gerade zu für ein unwiderlegliches Argument. Von allen Gewißheiten, ſagt er, iſt keine ſo gewiß, wie diejenige, die auf dem unmittelbaren Bewußtſeyn beruht. Ich fühle, daß ich exiſtire; und was könte mich daran zweifeln machen? Ich fühle, daß ich denke, und es wäre mir unmöglich, das Gegentheil zu glauben. Ich fühle auch, daß ich mich ſelbſt frey zum Handeln beſtimme. Warum

Warum ſoll ich hier nicht mehr meinem Gefühle trauen? Freylich äußert ſich das Vermögen der freyen Selbſtbeſtimmung nicht immer mit gleicher Leichtigkeit; aber daraus, daß der Menſch bisweilen ſchnell zu einem Entſchluße fortgerißen, und daß er ein anderes mal ſich ſehr anſtrengen muß, um eine beſtimte Wahl zu treffen: daraus ſchließen wollen, daß der Menſch nicht frey ſey und überhaupt nicht wählen könne; das wäre ohngefähr eben ſo richtig raiſonnirt, als wenn man daraus, daß der Menſch zuweilen gar nicht, zuweilen nicht ohne Anſtrengung gehen kann, ſchließen wollte, er könne überhaupt nicht gehen. Daß Motive auf unſere Entſchlüße Einfluß haben, hebt die Freyheit nicht auf. Wenn Jemand ſagte: er habe ſich ſelbſt mittelſt der Aufmerkſamkeit beſtimt, die er dem oder dem Motive widmete; wer könte dieſen Ausdruck tadeln? Wenn Jemand ſeinen Entſchluß aufſchiebt, um die Ausführung oder die Folgen deſſelben erſt recht zu überlegen, und hernach bey der wirklichen Ausführung die Folgen ſeiner Erwartung entſprechen; ſo verdient er Lob, eben deßwegen weil er die Selbſtmacht über ſich hatte, den Entſchluß aufzuſchieben; dagegen er wegen übereilter Entſchlüße und fehlerhafter Maaßregeln Tadel verdient, weil er ſich nicht, wie er als freyer Menſch gekont hätte, zur Ueberlegung die Zeit nahm. C. beantwortete hierbey zugleich

mehrere Einwürfe gegen die Freyheit. So behaupteten Einige, die Handlungen des Menſchen würden durch die Selbſtliebe determinirt, und wären alſo nicht frey. Wenn Jemand z. B. die Wahl hätte, ſich aus dem Fenſter eines obern Stockwerks zu ſtürzen, oder nicht, würde er zuverläſſig das Letztere wählen, nicht aus Freyheit, ſondern aus Selbſtliebe; er handelte alſo hier immer determinirt. C. erwiedert ganz richtig, daß die Freyheit keinesweges vernünftige Motive ausſchließe, die uns nur zu der einen von entgegengeſetzten Handlungen beſtimmen und die andere verwerfen laſſen; daß alſo auch die Selbſtliebe Motive des Handelns gewähren könne; daß aber darum nicht alle Handlungen mechaniſch durch die Selbſtliebe determinirt werden; denn es iſt doch nicht zu leugnen, daß ſich Jemand aus freyer Willkühr aus dem Fenſter ſtürzen könte bey aller Selbſtliebe, ob er es gleich vernünftigerweiſe nie wollen wird. Auch auf eine Widerlegung des Einwurfs gegen die Freyheit, daß Gott alle Handlungen der Menſchen von Ewigkeit her vorauswiſſe, und daß ſie alſo ſämtlich durch die göttliche Allwiſſenheit determinirt ſeyen, hat ſich C. eingelaſſen. Er erklärt dieſen Einwurf für ein Sophisma. Er antwortet zuvörderſt: Man müſſe nicht eine offenbare Thatſache des Bewußtſeyns durch einen Grund widerlegen wollen, der von einem

uns gänzlich unbekannten und dunkeln Gegenſtande entlehnt iſt. Die Freyheit iſt evident; hingegen die Art, wie Gott künftige Dinge vorher ſieht, wie könte ſie uns bekannt ſeyn, da wir nicht einmal einzuſehen vermögen, wie er die gegenwärtigen Dinge erkennt? Eine Seele, deren Determinationen Gott vorher weiß, noch bevor er ſie geſchaffen hatte, hatte entweder ſchon einige Exiſtenz, oder nicht. Exiſtirte ſie noch nicht, ſo enthält es einen Widerſpruch, daß Gott in Voraus verſchiedene Determinationen des Nichts wiſſen ſollte; denn ein jedes Nichts iſt dem andern gleich. Exiſtirte ſie aber ſchon vor der Schöpfung, ſo iſt die Seele dem Weſen nach mit Gott gleich ewig, und alle ihre Determinationen ſind im Weſen Gottes gegründet. Nimt man nun dies an, und hebt man zugleich die Freyheit der Seele auf, ſo ſind die größten Verbrechen des Menſchen unmittelbare Folgen aus dem göttlichen Weſen, in denen das Weſen der Seele gegründet iſt. Dieſe Vorſtellungsart verträgt ſich doch durchaus nicht mit der Ehrfurcht, die wir der Gottheit ſchuldig ſind. Viel angemeſſener dieſer iſt die Meynung, daß die Seele des Menſchen eine Gewalt über ihren Körper hat, und daß ſie die unmittelbare und wirkliche Urſache ihrer eigenen Determinationen iſt. Wenn die Seele laſterhafte Handlungen begeht, ſo hätte ſie dieſe vermeiden können; die

Gott-

Gottheit wollte, daß das ſittlich gute Betragen des Menſchen die Wirkung eines freyen Handelns ſeyn ſollte, damit es verdienſtlich würde. Die Antwort des C. auf den obigen Einwurf beſteht alſo darin, daß es unbegreiflich ſey, wie die Allwiſſenheit Gottes mit der Freyheit zu vereinigen ſey; daß aber dieſer Unbegreiflichkeit wegen die letztere nicht geleugnet werden dürfe, weil ſich beym Fatalismus die böſen Handlungen des Menſchen eben ſo wenig mit der Allwiſſenheit und Heiligkeit Gottes vereinigen laſſen; und daß die Vorſtellung von der Freiheit des Menſchen ſich eher mit unſern Begriffen von der Gottheit vertrage, als die entgegengeſetzte. Nicht minder ſcheint dem C. der Einwurf gegen die Freiheit aus dem Satze vom zureichenden Grunde unerheblich zu ſeyn. Jede Determination der Seele iſt eine Wirkung, und muß alſo eine von ihr ſelbſt verſchiedene Urſache haben; dieſes führt zuletzt auf äuſſere Gründe jener Determinationen, die nicht in der Gewalt des Menſchen ſind; und ſo wäre doch zuletzt alles menſchliche Handeln mechaniſch determinirt. C. antwortet: Allerdings ſind die Determinationen der menſchlichen Seele Wirkungen, die eine von ihnen ſelbſt verſchiedene Urſache haben müſſen. Aber dieſe Urſache iſt ja ſehr leicht zu entdecken; es iſt keine äuſſere; es iſt die menſchliche Seele ſelbſt, die ſich determinirt. So wahr ich empfinde,

daß

daß ich determinirt werde, ſo empfinde ich es auch, daß ich ſelbſt es bin, der ſich determinirt. Will man nothwendig für jede Wirkung eine vom Subjecte, in welchem die Thätigkeit vorgeht, verſchiedene Urſache ſtatuiren, ſo führt dieſes zu weit. Denn man müßte hieraus ſchließen, daß es gar keine erſte Urſache gebe, und daß die Reihe der Wirkungen und Urſachen ſich ins Unendliche verliere. Auſſerdem daß dieſer Schluß zum Atheismus leitet, ſo läßt ſich auch die Falſchheit desſelben leicht darthun. Ueberall wird ein Mannichfaltiges wahrgenommen; man muß alſo ein Ganzes der Weſen anerkennen, aus denen jene Mannichfaltigkeit beſteht. Dieſes Ganze iſt es ohne Urſache; oder hat es eine? Hat es eine, ſo iſt dieſe Urſache verſchieden von ihrer Wirkung, und dann hat man ein Weſen, das Urſache iſt, ohne vorher Wirkung geweſen zu ſeyn. Iſt das Ganze ohne Urſache vorhanden, ſo läßt ſich dies nicht behaupten von der letzten Wirkung, auch nicht von der vorletzten, auch nicht von der hundertſten oder tauſendſten u. ſ. w. hinaufwärts gerechnet; es kann alſo nur von einem einzigen Theile behauptet werden. Man muß folglich nothwendig die Exiſtenz einer erſten Urſache einräumen, und dieſe muß ſich ſelbſt zum Handeln determiniren. (In dieſem Raiſonnement des C. liegen zwei Erſchleichungsfehler; der erſte, daß die Mannichfaltigkeit der Dinge nothwendig

dig ein (vollendetes alſo endliches) Ganze (aſſemblage) ſeyn müſſe, was nicht zugeſtanden zu werden braucht; der andere, daß nur Ein Theil in der Reihe der Urſachen und Wirkungen ohne Urſache ſey, und es folglich nothwendig eine erſte Urſache geben müſſe. Nimt man die Mannichfaltigkeit der Dinge als unendlich an, ſo iſt gar kein Theil der erſte oder letzte, und dann läßt ſich auch von keinem Theile ſagen, daß er allein ohne Urſache ſey). Auſſer den Gründen, welche für die Freyheit ſtreiten, und wodurch er den Einwürfen gegen dieſelbe zu begegnen ſucht, trägt C. auch mehrere gegen den Fatalismus ſelbſt vor. Insbeſondre zeigt er, daß die Anhänger dieſes Syſtems ſich in mehrern Puncten widerſprechen. Sie heben alles Verdienſtliche der Handlungen auf, ſelbſt dasjenige, was ſie ſich als Schriftſteller zu Gunſten des Fatalismus zu erwerben glauben. Sie ſind es nicht ſelbſt, die Bücher gegen die Freyheit ſchreiben, welche von Andern geleſen werden; ſondern es iſt ein Schickſal, das ſie als Werkzeuge braucht, und das in den Seelen ihrer Leſer gerade dieſelben Ideen entſtehen läßt, welche ihre Bücher enthalten, indem dieſe ſie leſen. Warum empfehlen ſie doch die Lectüre ihrer Schriften, in welchen ſie zu beweiſen ſich anmaaßen, daß es gar nicht in der Freyheit Anderer ſtehe, ſie zu leſen oder nicht? Die Fataliſten wagen ſogar zu behaupten, daß nach dem

dem Syſteme der Freyheit die Strafen ungerecht ſeyen; anſtatt daß ſie nach dem Fatalismus gerecht ſeyn ſollen, obgleich in dieſem von Strafen gar nicht die Rede ſeyn kann. Die Strafen überhaupt genommen, ſobald ſie nur den Vergehungen angemeſſen ſind, können nach dem Freyheitsſyſteme nie ungerecht ſeyn; wohl aber kann der Fatalismus dadurch, daß er alle Handlungen der Menſchen, auch die abſcheulichſten Verbrechen, als nothwendig determinirt darſtellt, wobey alle Strafen eben ſo überflüßig als ungerecht erſcheinen, zu den gröbſten Frevelthaten verleiten, wovon C. mehr Beyſpiele anführt. Hier iſt doch das Vorurtheil der Determiniſten in die Augen fallend. Möchte übrigens auch der Fatalismus nach philoſophiſchen Gründen wahrſcheinlicher ſeyn, als der Indeterminismus, ſo hat jener doch einen ſo nachtheiligen Einfluß auf die Sittlichkeit, auf die Ruhe und Zufriedenheit des Lebens, auf die Sicherheit und Wohlfarth des Stats; dieſer iſt hingegen in allen dieſen Beziehungen von ſo wohlthätigen Folgen, daß man ſchon deßhalb, ſo lange keines beyder Syſteme ausſchließlich erwieſen werden kann, alle Urſache hat, den Indeterminismus vorzuziehen.

§. 2008.

§. 2008.

Die Argumente, womit Crouſaz die Unſterblichkeit der Seele beweiſen will, ſind meiſtens moraliſche. Er beruft ſich auf das Misverhältniß zwiſchen Würdigkeit und Glückſeligkeit in dem gegenwärtigen Leben, welches in einem künftigen Zuſtande ausgeglichen werden muß, wenn die Gerechtigkeit Gottes nicht aufgehoben werden ſoll. Daß böſe Menſchen in dieſem Leben nicht wirklich glücklich ſeyen, theils wegen der Unruhe des Gewiſſens, theils weil ſie ſchon in dieſem Leben ihre verdiente Strafe zu empfangen pflegen, gilt wohl von einzelnen Menſchen, aber nicht von allen. Ein vollendeter Böſewicht findet leicht Mittel, ſich über die Furcht vor Gott wegzuſetzen; er beſtärkt ſich in einer leichtſinnigen Denkart, und zerſtreut und betäubt ſich durch Wohllüſte. Gewiſſensunruhe entſteht nur bey furchtſamen Gemüthern, die zwiſchen ihrer Vernunft und ihren Phantaſieen und Neigungen hin und her ſchwanken. Will man auch annehmen, daß die Böſen noch in dieſem Leben beſtraft werden, ſo fehlt es doch an einem Erklärungsgrunde, warum denn gerade gute verdienſtvolle Menſchen von Elend und Leiden niedergedrückt ſind, z. B. Jahre lang unſchuldig in einem Kerker ſchmachten? Daher lehrt auch die Erfahrung, daß tugendhafte Menſchen die Hoffnung der

Un-

Unſterblichkeit gerne ergreifen, um ſich in ihrem Entſchluße zur Tugend zu ſtärken, und über die Leiden des Lebens zu beruhigen; anſtatt daß Laſterhafte eben ſo gerne an der Unſterblichkeit zweifeln, weil ſie ſich dadurch am leichteſten von der Furcht vor einer vergeltenden Zukunft befreyen. Ein anderes Argument für die Unſterblichkeit entlehnt C. davon, daß das Gegentheil ſich auch nicht mit der Weisheit Gottes reimen laſſe. Iſt die Seele ſterblich, ſo zeigt ſich gar kein weiſer Endzweck in der Beſtimmung des Menſchen; der ganze Menſch beſteht alsdenn aus lauter Widerſprüchen; was für eine Richtung er auch ſeiner Thätigkeit geben mag, er gelangt doch nie zu ſeinem Ziele; und diejenigen Menſchen, welche ſich die vernünftigſten Zwecke, und die des Adels der Seele am würdigſten ſind, vorſetzen, ſind eben diejenigen, denen es am wenigſten möglich iſt, das zu erreichen, wonach ſie mit ſo großer Anſtrengung ihrer Talente und Kräfte ringen. Ganz umgekehrt aber wird der Fall, wenn man Unſterblichkeit der Seele vorausſetzt. C. hat hier auch die Frage unterſucht: wie ſich die menſchliche Seele zu der thieriſchen verhalte, und wie der Zuſtand der letztern nach dem Tode des Körpers ſeyn werde? Was er aber hierüber ſagt, beſteht größtentheils aus wunderlichen willkührlichen Hypotheſen, zu denen er ſich genöthigt ſah, weil er auch die thieriſche Seele für ein denken-

des Weſen (wegen ihres Selbſtbewußtſeyns) erklärte, wiewohl ſie in einem unermeßlichen Abſtande unvollkomner als die menſchliche Seele ſey. Bey dieſer Suppoſition konte er weder die Thierſeelen für bloß materiell ausgeben, noch auch ein Aufhören ihrer Exiſtenz zugleich mit dem Tode des Körpers, oder eine Vernichtung derſelben geſtatten; und dennoch wußte er nicht eigentlich, wie er über den Zuſtand der thieriſchen Seelen nach dem Tode entſcheiden ſollte. Er nahm endlich ſeine Zuflucht zu der Hypotheſe von einem Schlafe der Thierſeelen nach dem Tode des Körpers, und von einer neuen Verbindung derſelben mit irgend einer andern körperlichen Hülle. Was ihn zu der Hypotheſe bewog, war die Verwandlung der Inſecten aus einer Form in die andere. Indeß verwahrte er ſich ausdrücklich, daß dieſe Meynung nur eine Hypotheſe ſeyn ſolle, die er Niemanden aufzudringen geneigt ſey. Bey ſeiner Vorſtellungsart vom Zuſtande der menſchlichen Seelen nach dem Tode vermiſchte und verwirrte Crouſaz philoſophiſche Begriffe aus ſeinen Vorausſetzungen vom Seelenweſen mit poſitiven Religionsdogmen, und ſuchte bald jene durch dieſe, bald dieſe durch jene zu erläutern und zu beſtärken. Die menſchliche Seele wird nach dem Tode nicht aufhören zu leben, d. i. ſie wird nicht aufhören zu denken, weil ihre Natur im Denken beſteht.

C.

C. leugnet daher auch die Meynung von einem Schlafe der Seele nach dem Tode des Körpers bis zur Auferſtehung desſelben; denn da dieſer Schlaf zu lange dauerte, ſo wurde ein gänzliches Aufhören des Lebens der Seele erfolgen. Uebrigens, meynt er, ſey es überflüßig, dem Zuſtande der Seele nach dem Tode weiter nachzuforſchen; es ſey der Glauben überhaupt hinlänglich, daß die Seele nach dem Tode fortleben, und ihrem im gegenwärtigen Leben erworbenen Verdienſte gemäß von Gott mit Glückſeligkeit belohnt, oder beſtraft werde.

Die der Manier des Crouſaz eigene Weitſchweifigkeit iſt in dem Werke de l'esprit humain noch ſehr durch die Briefform vergrößert worden; denn es ſind hier zwey Perſonen eingeführt, welche die Briefe ſchreiben, eine lehrende und eine die belehrt wird; die Briefe der letztern beſtehn meiſtens in Wiederholungen deßen, was in den Briefen der erſtern über die in Frage ſeyenden Puncte geſagt iſt; dann folgen gewöhnlich Zweifel und neue Fragen, die abermals in den Antworten darauf wiederholt werden. Nicht zu gedenken, daß ein beträchtlicher Theil des Inhalts dieſes Werks ſchon in dem Examen du Pyrrhonisme vorkomt. Ein Auszug aus den Abſchnitten des letztern Werks, das Problem betreffend, ob die Erhaltung der Welt eine fortgeſetzte Schöpfung ſey, iſt jenem erſtern Werke noch angehängt, nebſt einem andern Auszuge aus der Theodicäe

des Leibniz, und einer Prüfung derſelben, um beſtimter und deutlicher zu zeigen, daß Crouſaz dem Leibniz in den beyden oben genannten Hauptwerken nichts angedichtet und ihn auch nicht ungerecht oder falſch beurtheilt habe. Die Unterſuchung über die Verſchiedenheit der Seele vom Körper und die Art ihrer Verbindung mit dieſem iſt in dem Werke de l'esprit humain enthalten Lettre XX. über den Urſprung der Erkentniß L. XI. über die Einfachheit der Seele L. XXVIII; über die Freyheit vorzüglich L. XVII. XLVII. über die Unſterblichkeit und den Zuſtand der Seele nach dem Tode L. XLVI. LII ff. über die Thierſeelen L. LVI.

§. 2009.

Noch verdienen vom Crouſaz ein paar ſeiner frühern Schriften bemerkt zu werden, die er als Profeſſor zu Lauſanne verfaßte. Die erſte iſt der Traité du Beau. Er erklärt darin das Schöne für etwas Relatives, für eine gewiße Beziehung der Gegenſtände zu unſerer Empfindungs- und Vorſtellungsart, die mit Wohlgefallen oder Misfallen verbunden iſt. Man muß aber Vorſtellungen (idées) und Empfindungen (ſentimens) wohl unterſcheiden; jene ſtellen uns Objecte dar; dieſe beſtimte Zuſtände des Bewußtſeyns, in denen wir uns befinden. Die Ideen beſchäfftigen un-

unſern Verſtand, erwecken die Aufmerkſamkeit, unterhalten uns, oder ermüden uns auch. Die Empfindungen hingegen beſchäfftigen unſer Herz, bemächtigen ſich unſers ganzen Weſens, entſcheiden über unſer Loos, und machen uns glücklich oder unglücklich, je nachdem ſie angenehm oder unangenehm ſind. Es iſt leicht, Ideen auszudrücken; aber es iſt ſchwer, Empfindungen zu beſchreiben, und wenn der Andere niemals ähnliche Empfindungen gehabt hat, ſo iſt es überhaupt unmöglich, ihm angemeſſene Begriffe davon beyzubringen. Aus dem Unterſchiede zwiſchen Ideen und Empfindungen folgert C., daß es zwey Hauptgattungen des Schönen gebe, von denen die eine durch Ideen dem Verſtande, die andere durch Empfindungen dem Herzen gefällt. Zu den wirklichen und natürlichen Merkmalen des Schönen überhaupt gehören Mannichfaltigkeit und Einheit des Mannichfaltigen, aus welchen beyden Eigenſchaften Regelmäßigkeit, Ordnung und richtiges Verhältniß der Theile zum Ganzen entſpringen. C. erläutert dieſes mit Beyſpielen, die er von ſchönen Gebäuden, von dem äußern und ſittlichen Betragen der Menſchen, vom menſchlichen Körper, von den Farben und auch von einzelnen Gliedern desſelben hernimt. Auf das obige Princip des Schönen führt C. auch Mehreres zurück, was beym erſten Blicke dagegen zu ſtreiten ſcheint.

Die Darſtellungen der häßlichſten Dinge haben oft eine gewiße Schönheit, z. B. die Gemählde von einer Spinne, einem Ungeheuer, einer Mordthat, weil man hier eine gewiße Aehnlichkeit oder Einheit zwiſchen dieſen Objecten des Abſcheus und den Gemählden antrifft, die an ſich ſelbſt nichts Tadelhaftes oder Gefährliches hat. Das Groteske gefällt und wird ſogar für ſchön gehalten ſelbſt wegen ſeiner ausſchweifenden Sonderbarkeit und Unregelmäßigkeit. Man vergnügt ſich an der Uebereinſtimmung zwiſchen der Idee und der Ausführung Jemandes, der ſich vorgenommen hat, bis auf den Schein Alles zu vermeiden, wonach andere Künſtler gewöhnlich ſtreben. Ohnehin mag man auch wohl einmal gerne den Blick unter Gegenſtände ohne Ordnung, Folge, Verbindung, Einheit, herumirren laſſen, um dadurch deſto empfindlicher für das Harmoniſche zu werden, das ſich uns demnächſt darbieten möchte. Ungeachtet das Schöne überhaupt durch das obige Princip beſtimt wird, ſo ſind doch die Urtheile der Menſchen über ſchöne Gegenſtände ſehr verſchieden, und nicht ſelten einander geradezu entgegengeſetzt. Hiervon liegt die Urſache bald im Mangel an Cultur des Verſtandes, daher Manchen nichts für ſchön gilt, was nicht ihren Sinnen ſchmeichelt oder angenehme Bewegungen des Herzens hervorbringt; theils in der

Ver-

Verſchiedenheit des Temperaments, das bey den Menſchen durch dieſelben Gegenſtände ſehr verſchieden afficirt wird; theils in der Eigenliebe, daß man nichts billigt, was Andern gefällt; theils endlich in der Gewohnheit, in Leidenſchaften, in der Flüchtigkeit der Beobachtung, des Urtheils u. w. Die Art, wie wir das Schöne oder das Gegentheil desſelben empfinden und beurtheilen, kann überhaupt unſer Geſchmack genannt werden. Dieſer iſt entweder gut oder ſchlecht, d. i. unſere Empfindung von der Schönheit oder Häßlichkeit der Objecte iſt ſo richtig, daß die Vernunft ſie rechtfertigen würde, wenn ſie hernach die Objecte genauer unterſuchte; oder unſere Empfindung iſt im Verhältniß zu einem nachherigen Urtheile der Vernunft unrichtig. Dem guten Geſchmacke kann nichts gefallen oder misfallen, was nicht auch der Vernunft gefiele oder misfiele; wohl aber kann dem ſchlechten Geſchmacke etwas gefallen oder misfallen, wo die Vernunft ganz entgegengeſetzt urtheilt. Der gute Geſchmack kann bey Jemanden natürlich ſeyn, eine Folge ſeines Temperaments und einer glücklichen Organiſation ſeiner Sinne und Phantaſie, ſo daß er nichts als ſchön oder häßlich empfindet und beurtheilt, was nicht wirklich ſchön oder häßlich wäre. Aber auch bey minder den guten Geſchmack begünſtigenden natürlichen Anlagen kann doch derſelbe

 durch

durch Studium der ſchönen Natur und ſchöner Kunſtwerke, durch Nachdenken darüber und durch Unterricht erworben und vervollkomnert werden; ſo wie auf der andern Seite ein natürlich guter Geſchmack durch Vorurtheile, Misbildung, Verwöhnung desſelben in einen ſchlechten ausarten kann. C. wendet nun ſeinen Begriff des Schönen an auf die Wiſſenſchaft, die Tugend, und die Beredſamkeit, und dieſe Anwendung führt ihn auf ſonderbare Reſultate. Die Wiſſenſchaften ſind ſchön, weil ſie — ſehr große Mannichfaltigkeit in ſich begreifen, uns über die verſchiedenſten Gegenſtände aufklären, und doch wiederum alle in Einem Puncte, in der Evidenz und Gewißheit, zuſammenlaufen. Selbſt das iſt eine Schönheit, wenn Jemand in den menſchlichen Wiſſenſchaften das Gewiße von dem Ungewißen zu unterſcheiden verſteht. Es giebt Wiſſenſchaften, die eine wahre Schönheit, und andere, die nur einen falſchen Schimmer des Schönen haben. C. zeigt, was z. B. an der Phyſik, Mathematik, Geſchichte in der That ſchön ſey, und was dagegen es nur ſcheine. Der Tugend iſt die Schönheit ſo weſentlich eigen, daß beyde auf denſelben Gründen beruhen. Die Schönheit der Tugend ſteht auch in nothwendiger Verbindung mit den Fähigkeiten und der Glückſeligkeit des Menſchen. Sofern der Menſch das edelſte Weſen der Na-

tur iſt, ſofern iſt es auch ſchön für ihn, ſeinem Adel und ſeiner Beſtimmung gemäß zu leben. Was die Evidenz für die Schönheit der Wiſſenſchaft iſt, das iſt dieſe Uebereinſtimmung des Menſchen mit ſeinem Weſen und Ziele für die Schönheit der Tugend. Niemand wird leugnen, fügt C. hier hinzu, daß Gott nicht weſentlich ſchön ſey. (Perſonne ne diſconviendra, que Dieu ne ſoit eſſentiellement beau. Traité du Beau p. 125). Nun iſt entſchieden, daß die Tugend uns einige Aehnlichkeit mit den Vollkommenheiten dieſes erhabenſten Weſens gebe, indem ſie unſern Willen nach dem ſeinigen ordnet, und uns das ſchätzen und lieben läßt, was Gott ſchätzt und liebt. Es iſt ſchön, Gott nachzuahmen und etwas hervorzubringen, wovon man, wie Er von ſeinen Werken, ſagen kann: Was ich gemacht habe, iſt gut. C. charakteriſirt darauf auch die einzelnen Haupttugenden, inſofern jeder gewiße Schönheiten eigenthümlich ſind. Die Schönheit der Beredſamkeit entſpringt aus der Mannichfaltigkeit ihrer Gegenſtände und Charaktere, die gleichwohl mit Einheit im Geiſte und Tone der Darſtellung verbunden iſt. Auſſer dieſen allgemeinen Eigenſchaften, welche der Beredſamkeit Schönheit verleihen, kann es auch noch beſondere geben, wodurch die Schönheit mehr erhöht oder individueller wird, wie C. weiter ausführt. Am weitläuftigſten handelt er von

der Schönheit der Muſik, ihren Gründen in der menſchlichen Natur und den Regeln derſelben. Er verweilt hier hauptſächlich bey der Beziehung der Töne zum Sinne des Gehörs, und zeigt, daß ſchon die Organiſation des letztern und eine dieſer entſprechende innere Beſchaffenheit der einzelnen Töne das Gefühl der Luſt oder Unluſt an der Muſik begründet, welches denn durch die Mannichfaltigkeit der Töne und ihre harmoniſchen Verhältniße noch mannichfaltiger, beſtimter, ſtärker und reizender wird.

Crouſaz hat die Natur des Schönen durchaus verkannt, obgleich man wohl von ihm ſagen kann, daß er den richtigen Begriff desſelben geahndet habe. Seine Abhandlung beweiſt, wie auffallend falſch die Theorie des Schönen werde, wenn ſie von der Erklärung des Schönen ausgeht: es ſey die empfundene oder gedachte Einheit des Mannichfaltigen. Denn nach dieſer Erklärung muß Alles unter den Begriff des Schönen fallen, wo ſich nur eine Verbindung des Mannichfaltigen, eine Uebereinſtimmung desſelben findet. Daher ſind ihm die Wiſſenſchaften, als ſolche, die Tugenden, die Beredſamkeit, ſchön. Welch' eine ungereimte Vorſtellungsart iſt es aber, daß die Wiſſenſchaften ſchön ſeyen, wegen der Mannichfaltigkeit ihrer Gegenſtände und wegen des gemeinſchaftlichen Charakters der Evidenz und Gewißheit! Sogar darum ſoll eine Wiſſenſchaft ſchön ſeyn, weil darin das

Ge-

Gewiße von dem Ungewißen getrennt wird. Der Irrthum des C. iſt zu handgreiflich, als daß es nöthig wäre, ihn weiter darzulegen. Offenbar hat C. die Begriffe des Sittlich Guten, des Nützlichen, des Wahren, des Regelmäßigen und Geordneten, ſo wie des Böſen, Schädlichen, Falſchen, des Unregelmäßigen und Unordentlichen, mit dem Begriffe des Schönen und ſeines Gegentheils verwechſelt, und jene mit dieſen für identiſch genommen. Er hat die verſchiedenen Gefühle der Achtung und Verachtung, der Billigung und Misbilligung, des Wohlgefallens und Misfallens mit einander verworren. Daher nimt er auch eine beſondere Gattung des Schönen für die Sinnlichkeit, und eine andere für die Vernunft an: wiewohl er doch das wahre Schöne überhaupt nur durch die Vernunft beſtimmen läßt; denn das empfundene Schöne iſt erſt alsdenn wirklich ſchön, wenn es mit dem Begriffe der Vernunft vom Schönen übereinkomt, und dieſer Begriff verlangt zu dem Schönen nichts weiter, als Einheit des Mannichfaltigen. Nach Crouſaz wäre alſo die reine Mathematik eine der ſchönſten Wiſſenſchaften im Einzelnen, und die ganze Encyklopädie der Wiſſenſchaften wäre einer der ſchönſten Gegenſtände überhaupt. Indeßen iſt C. wegen ſeiner einſeitigen und irrigen Anſicht dieſer Materie ſehr zu entſchuldigen. Zu ſeiner Zeit fieng man erſt an, dieſelbe genauer zu unterſuchen.

§. 2010.

§. 2010.

Ungleich lehrreicher als die eben erwähnte Abhandlung des Crouſaz vom Schönen iſt ſein Traité de l'education des enfans, wodurch er nächſt Locke gewißermaßen eine Reforme des Erziehungsweſens in Deutſchland, vornehmlich in den höhern Ständen, vorbereitet hat. Er machte den ältern Schriften über die Erziehung der Kinder den nicht ungegründeten Vorwurf, daß ſie wohl allgemeine Regeln enthielten, was bey der Erziehung zu thun ſey, aber nicht, wie es geſchehen müſſe. Dieſem letztern Mangel wollte er durch ſein Werk abhelfen, und in der That hat er darin ſehr viele zweckmäßige Anweiſungen und Vorſchläge mitgetheilt. Es zerfällt in zwey Theile, von denen der erſte den großen Einfluß der Erziehung auf die Wohlfarth der Kinder ſelbſt ſowohl, als der menſchlichen Geſeſellſchaft überhaupt, die Pflichten der Eltern, die erfoderlichen Eigenſchaften eines guten Lehrers, die beſte Methode des Unterrichts überhaupt, den öffentlichen Unterricht auf Schulen und Akademieen, und die Art insbeſondre Geographie und Geſchichte zu lehren; der zweyte die Bildung der Sitten der Kinder, die Unterweiſung in der Religion und Anleitung zur Frömmigkeit, die Entwickelung der Vernunft der Kinder zum richtigen Urtheilen in Sachen der Religion und

Mo-

Moral, die Motive, deren ſich der Erzieher zur Beſtimmung des Benehmens der Kinder zu bedienen hat, die Vergnügungen, und das Reiſen betrifft. Es iſt nicht thunlich, das Detail des Inhalts hier weiter zu charakteriſiren. Nur zur Probe will ich einige Bemerkungen des C. anführen, wie die Denkart der Kinder über religiöſe Dinge zu leiten ſey. So ein eifriger Anhänger und Vertheidiger der poſitiven Religion C. auch war, ſo war er doch nichts weniger, als bigot; vielmehr bezieht er allen religiöſen Unterricht auf die Bildung des Herzens. Il faut établir la religion, ſagt er, ſur des fondemens ſolides. Aber der gewöhnliche Fehler bey der religiöſen Erziehung iſt, qu'on ſuppoſe trop et qu'on ne prouve pas aſſez; und hierin liegt die Urſache, daß ſie ſo ſelten fruchtet. C. räth, den religiöſen Unterricht mit den Wahrheiten der natürlichen Religion anzuheben, und die Kinder vom Daſeyn Gottes aus der Natur zu überzeugen, ohne ſie in das Labyrinth der philoſophiſchen Streitigkeiten zu verwickeln. Der Begriff von Gott ſelbſt, welcher den Kindern beygebracht wird, muß nichts Abſchreckendes haben; er muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß er Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott, Liebe und Vertrauen zu ihm erweckt. Nach dem Begriffe von Gott muß das Kind auf die Freyheit des Menſchen aufmerkſam gemacht werden, und auf die

große

große Gefahr, in welcher der Menſch iſt, dieſes Kleinod des Himmels zu ſeinem eigenen Verderben zu misbrauchen. Die göttlichen Gebote der Pflicht werden hiernächſt als ſolche vorgeſtellt, die uns zu unſerm eigenen Beſten, in der wohlthätigſten Abſicht, von Gott gegeben ſind. In dieſem Geſichtspuncte lernt das Kind die Pflicht nicht als das Geſetz eines mächtigen Deſpoten betrachten, ſondern als die Regel einer höhern Weisheit, deren Befolgung zur wahren Glückſeligkeit führt. Dieſe Betrachtung muß durch Beyſpiele tugendhafter Menſchen und der Folgen ihrer Tugend, ſo wie laſterhafter und der Folgen ihrer Laſter, noch eindringender und wirkſamer gemacht werden. Alles iſt hierbey zu vermeiden, was Aberglauben in den Gemüthern der Kinder erzeugen kann. Auffallende Naturerſcheinungen müſſen ihnen aus ihren natürlichen Gründen erklärt, nicht aber als unmittelbare Wirkungen der Strafgerechtigkeit oder gar der Rache Gottes dargeſtellt werden. Von der natürlichen Religion muß der Uebergang geſchehen zur poſitiven, und zwar iſt hier das Kind hauptſächlich auf das Bedürfniß einer göttlichen Offenbarung hinzuweiſen. Die Bekantſchaft, welche das Kind mit der Bibel zu machen hat, muß mit großer Vorſicht eingeleitet werden. Wenn einmal den Kindern die Idee von der Bibel als einem geoffenbarten

ten heiligen Buche beygebracht werden ſoll, ſo kann ſchwerlich eine Methode zweckmäßiger und empfehlungswerther ſeyn, als die vom C. vorgeſchriebene, die ſich aber hier nicht weiter erörtern läßt. Aller Unterricht in der poſitiven Religion muß aber doch niemals von der Beſchaffenheit ſeyn, daß er den freyen Gebrauch der Vernunft aufhebt oder einſchränkt. Es iſt bey der religiöſen Erziehung nur darauf zu achten, daß die Kinder auf die Schwäche und Unzulänglichkeit der menſchlichen Vernunft und auf das Bedürfniß einer höhern Offenbarung aufmerkſam gemacht, und dadurch deſto mehr zum Glauben an die Offenbarung in der Bibel geſtimt werden. Den bigotten Zeitgenoſſen des Crouſaz war die Art, wie er ſich über die Methode des religiöſen Unterrichts, vornehmlich in Hinſicht auf die poſitive Religion, äuſſerte, noch lange nicht genugthuend, und er hatte darüber mit mehrern derſelben lebhafte und bittere Streitigkeiten. Es gereicht ſeinem Geiſte und Charakter zur Ehre, daß er bey aller Anhänglichkeit an der göttlichen Autorität der Bibel, doch die Rechte der Vernunft keinesweges aufgab.

§. 2011.

§. 2011.

Ich kehre jetzt wieder zur Geſchichte der deutſchen Philoſophen zurück, die entweder in ihren Lehrvorträgen und Schriften von den Grundſätzen des Leibniz Wolfiſchen Syſtems ausgiengen, wiewohl ſie daſſelbe, der eine mehr, der andere weniger, modificirten, oder auch gegen daſſelbe ſtritten und eigene Lehrgebäude aufſtellten. Zu der letztern Claſſe gehört vorzüglich Chriſtian Auguſt Cruſius, der zugleich Philoſoph und Theolog war, ein tiefdenkender und ſcharfſinniger, aber ſchwerfälliger und zum Myſticismus geneigter Kopf. Er wurde gebohren im J. 1712 zu Leuna im Merſeburgiſchen, und ſtarb als Canonicus zu Meißen, erſter Profeſſor der Theologie, und Senior der theologiſchen Fakultät zu Leipzig im J. 1776. Er hatte den kühnen Plan, nicht nur die Philoſophie zu einer vollendeten und für die Vernunft völlig befriedigenden Wiſſenſchaft zu erheben, ſondern ſie auch mit dem orthodoxen theologiſchen Syſteme, wie es damals noch von den Meiſten angenommen wurde, in Harmonie zu bringen. Da er mit dieſem Plane das Wolfiſche Syſtem unverträglich fand, ſo ließ er es von ſeinen philoſophiſchen Bemühungen, nach dem Beyſpiele Ridiger's, ſeines Lehrers in der Philoſopie, die erſte und vornehmſte ſeyn, daſſelbe zu ſtürzen; und zwar

focht

focht er zuerſt die Gültigkeit und den unbedingten Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grunde an, welchen ſich die Wolfiſche Schule, auch zum Nachtheile der gangbaren theologiſchen Dogmatik, erlaubte. Er warf hauptſächlich den Wolfianern vor, daß ſie den Idealgrund und Realgrund mit einander verwechſelten. Indeßen ward durch ihn weder der Wolfiſche Satz vom zureichenden Grunde widerlegt, noch auch ſeine eigene Theorie von der wahren Natur des Ideal und Realgrundes und von der gleichgültigen Freyheit, hinlänglich erwieſen; vielmehr erſchwerte und verwirrte er dieſe Materie durch unnöthige ſpitzfindige Diſtinctionen und eine neue unverſtändliche Terminologie. Die Philoſophie überhaupt erklärte Cruſius als einen Inbegriff ſolcher Vernunftwahrheiten, deren Object beſtändig fortdauert. Sie ſcheidet ſich in Logik, Metaphyſik und Diſciplinalphiloſophie, wovon die beyden erſtern Wiſſenſchaften theoretiſch ſind, die letztere praktiſch iſt. Die Mathematik iſt von der Philoſophie abgeſondert, theils ihres eigenen Gegenſtandes wegen, welchen C. nicht als Größe überhaupt, ſondern als Größe der Ausdehnung beſtimt, theils wegen ihrer eigenen Methode.

Vgl von Eberſtein Geſch. der Log. und Methaphyſ. B. I. S. 245. ff.

§. 2012.

§. 2012.

Wir haben von Cruſius deutſche Lehrbücher über alle von ihm angenommenen Haupttheile der Philoſophie. Ich will aber hier nur einige ſeiner paradoxen Behauptungen anzeigen, um ſeinen philoſophiſchen Charakter etwas genauer zu bezeichnen. In dem Lehrbuche: **Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der Erkentniß** ſind die **Logik** und **Pſychologie**, welche beyde er als eine und dieſelbe Wiſſenſchaft behandelte, vorgetragen. Er nahm hier an, daß in einer Subſtanz mehr verſchiedene reelle Grundkräfte ſeyn könten, und legte deßwegen auch der menſchlichen Seele mehr ſolcher Grundkräfte bey, um die Mannichfaltigkeit ihrer Aeuſſerungen daraus herzuleiten. Seine Definitionen dieſer Grundkräfte und der aus ihnen entſpringenden untergeordneten Seelenkräfte ſind Muſter von Unbeſtimtheit und Dunkelheit. Die erſten Grundkräfte des vernünftigen Verſtandes laſſen ſich nicht entdecken. Aber zu dem vernünftigen Verſtande gehören auſſerdem die Empfindungskraft, das Gedächtniß, und die Beurtheilungskraft. Das Gedächtniß wird beſchrieben als ein Umſtand an der Activität der urſprünglichen Denkkraft. Von der Beurtheilungskraft ſind Wirkungen die Abſtracta. Jene ſelbſt iſt eine gewiße Feinheit der urſprüng-

ſprünglichen Denkkraft. Je nachdem Dinge unterſchieden werden, ſoferne ſie eines das andere hervorbringen, oder ſoferne ſie nur mit einander vergeſellſchaftet ſind und auf einander folgen, ſind die Abſtracta entweder Cauſal- oder Exiſtentialabſtracta. Abgeleitete Kräfte aus den Hauptkräften des Verſtandes ſind wiederum die Einbildungskraft und die Kraft zu ſchließen. Die erſtere erklärt C. für die Kraft, unvollſtändige Ideen auszubilden. Was alle dieſe Kräfte produciren können, iſt nur dreyfach: Begriffe, Sätze, Schlüße. Werden dieſe durch die Kräfte des Verſtandes allein producirt, ſo ſind ſie rein; hat aber die Thätigkeit des Willens, als einer vom Verſtande ganz verſchiedenen Grundkraft, auf ihre Producirung Einfluß gehabt, iſt alſo der Verſtand durch den Willen beſtimt worden, ſo ſind ſie gemiſcht. Zu den erſtern ſind zu rechnen das Empfinden, Behalten, Unterſcheiden, und Herumſchweifen; zu den andern die Sätze, Schlüße, das zweckmäßige Aufmerken und Nachdenken. Auch die Behandlung der ſpeciellen logiſchen Regeln iſt bey C. nicht minder verworren und dunkel, als ſeine pſychologiſche Theorie und Methode, und hierin ſtand er Wolf'en und deßen Schülern, ungeachtet er ſo ſehr gegen ſie eiferte, weit nach. Den Satz des Widerſpruchs hielt er nicht für den höchſten logiſchen Grundſatz. Sein oberſtes

logiſches Princip war vielmehr folgendes: Was ſich nicht anders wie als wahr denken läßt, das iſt wahr; was ſich nicht anders wie als falſch denken läßt, das iſt falſch. Aus dieſem Principe leitet C. her den Satz des Widerſpruchs, den Satz des Nicht zu trennenden (Was ſich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander ſeyn) und den Satz des Nicht zu verbindenden (Was ſich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn, wenn auch kein Widerſpruch unter den Begriffen wäre). Cruſius behauptete von der Unmöglichkeit, etwas zu denken, einen doppelten Grund, entweder den Widerſpruch der Begriffe, oder die phyſikaliſche poſitive Beſchaffenheit unſerer Begriffe und poſitiven Denkart. Daß alle vom Cruſius angegebne logiſche Grundſätze, ſelbſt der von ihm ſogenannte höchſte, ſich auf den Satz vom Widerſpruche zurückführen laſſen, iſt ſo klar, daß es keines Beweiſes bedarf. In der Syllogiſtik behielt C. größtentheils die Ridigerſche Methode bey. Er unterſchied aber eine zwieſache demonſtrative Gewißheit, die eine, welche auf dem Satze des Widerſpruchs beruht, und die er die geometriſche nannte, die andere, die aus dem Gefühle der Unmöglichkeit, anders zu denken, entſteht und die ihm die diſciplinale hieß. Die objective Gültigkeit der menſch-

lichen Erkentniß gründete er auf die phyſiſche Neigung des Verſtandes, dieſelbe anzunehmen. Der Menſch ſey ſich eines innern Zwanges bewußt, gewiße Dinge für wahr zu halten. Wolle er dieſem Zwange nicht nachgeben, ſo ſey für ihn kein anderes Kriterium des Wahren und Falſchen vorhanden, und der Menſch handle alſo in dieſem Falle wie ein Thor. Es iſt hier nichts übrig, als auf die Wahrhaftigkeit und Güte Gottes zu vertrauen. Der letzte Grund und Quell aller objectiven Gewißheit iſt der göttliche Verſtand, von dem der menſchliche gleichſam ein Abdruck iſt. Der innere Zwang des Verſtandes und die Wahrhaftigkeit Gottes ſind auch die ſicherſten und gültigſten Bürgen für das Daſeyn der Auſſendinge.

§. 2013.

Auch die Metaphyſik ſtützte Cruſius auf die drey Grundſätze des Widerſpruchs, des Nichtzutrennenden und des Nichtzuverbindenden. Er theilte ſie in Ontologie, Theologie, Kosmologie und Pneumatologie ein, und rechnete nicht bloße nothwendige Kentniße a priori, ſondern auch wahrſcheinliche Sätze zu ihrem Gebiete. Die Ontologie des C. iſt in mehrern

rern Hauptpuncten, z. B. in der Lehre von der Cauſalität, und auch in den Beſtimmungen einzelner hierher gehöriger Begriffe der Wolfiſchen geradezu entgegengeſetzt. Er gab zwar zu, daß jedes entſtehende Ding ſeine Urſache habe; aber er unterſchied zwiſchen Cauſal und Exiſtentialurſache, und behauptete auſſerdem eine Grundthätigkeit der Freyheit, wobey die unbedingte Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde wegfiele. Jene Grundthätigkeit der Freyheit entſpringt nach C. unmittelbar aus der Subſtanz, und iſt nicht durch andere Handlungen beſtimt. Er theilt ſie in eine ſolche, welche beſtändig, und in eine ſolche, welche nicht beſtändig fortdauert. Bey der letztern läßt ſich wieder diejenige unterſcheiden, die mit Setzung gewißer Bedingungen nicht ausbleiben kann, von derjenigen, welche durch dieſe Bedingungen nur vollkommen möglich gemacht wird, bey deren Setzung die Handlung zwar geſchehen, aber auch nicht geſchehen kann. Durch alle dieſe Diſtinctionen und die anmaaßliche Behauptung der gleichgültigen Freyheit ſchwächte gleichwohl C. die Autorität des Satzes vom zureichenden Grunde im geringſten nicht, wiewohl er dieſelbe gänzlich umgeſtoſſen zu haben wähnte. Raum und Zeit ſah Cruſius für nothwendig mit der Exiſtenz oder dem Dinge verbundene Prädicate an. Denn er erklärt die Exiſtenz für dasjenige

nige Prädicat eines Dinges, vermöge deßen daſſelbe irgendwo und zu irgend einer Zeit auch auſſerhalb den Gedanken anzutreffen iſt. Gleichwohl ſollten Raum und Zeit für ſich genommen weder Subſtanzen, noch Accidenzen ſeyn, ſondern Abſtracta der Exiſtenz, die ſelbſt keine eigentliche und vollſtändige Dinge, ſondern vom Daſeyn der Dinge zu abſtrahirende Umſtände ausmachen. Das Abſtract der Exiſtenz Gottes iſt der abſolute unendliche Raum; das Abſtract der Exiſtenz endlicher Subſtanzen iſt der endliche Raum. Der endliche Raum iſt von Gott abhängig, ſofern er durch ſeine Allgegenwart den leeren Raum aufhebt. Auch die Ewigkeit iſt dem C. ſucceſſiv, und enthält eine unendliche Reihe von Momenten. Alle Dinge ſind demnach in Raum und Zeit wirklich. Es komt ihnen aber auſſerdem noch ein Princip der Thätigkeit oder eine Kraft zu, und dieſes, nebſt Raum und Zeit, machen die Beſtandſtücke der vollſtändigen Möglichkeit eines gedachten Dinges aus. Oder: Raum und Zeit ſind Möglichkeiten des Zugleichnebeneinanderſeyns und der Succeſſion der Subſtanzen, welche von der wirkenden Kraft ihrer Urſache verſchieden ſind. Da C. alſo alle Subſtanzen in den Raum verſetzte, und gleichwohl einfache Subſtanzen annahm, ſo offenbarte ſich hier in ſeiner Vorſtellungsart ein Widerſpruch, indem entweder die Subſtanz

als einfach nicht im Raume ſeyn, oder wenn ſie im Raume exiſtiren ſoll, nicht einfach ſeyn kann, da der Raum, und folglich auch die in ihm befindliche Subſtanz, in's Unendliche theilbar ſind. Cruſius ergriff hier die Ausflucht, daß er den Subſtanzen Gedankentheile beylegte, und zugleich annahm, nicht jede Subſtanz ſey die möglich kleinſte, indem der Raum, welchen ſie erfülle, vielleicht mehrere Subſtanzen faſſen könne. — Das Daſeyn Gottes bewies C. aus dem Satze: Alles, deßen Nichtſeyn ſich denken läßt, hat einmal nicht exiſtirt, und iſt entſtanden. Dieſer Satz galt ihm für ein Axiom. Dagegen verwarf er den Beweis aus der Zufälligkeit der Welt, weil aus demſelben nur die Zufälligkeit der Zuſtände der Subſtanzen folge, nicht aber die Zufälligkeit der Subſtanzen ſelbſt, welche vielmehr aus dem vorher erwähnten Axiome der Zufälligkeit erwieſen werden könne. Auch den Beweis aus der Gedenkbarkeit des vollkommenſten Weſens verwarf er aus dem richtigen Grunde, weil im Oberſatze nur die ideale, und im Schlußſatze die reale Exiſtenz gedacht werde. Seine übrigen Gründe für das Daſeyn Gottes ſind aus der ältern Philoſophie entlehnt, nur in des C. eigener Manier und Sprache dargeſtellt. Nach ſeinem Begriffe vom Raume dachte er ſich die Unendlichkeit Gottes als die Erfüllung eines unendlichen Raumes, und eben

ſo ſtellte er ſich die göttliche Dauer in der Ewigkeit als ſucceſſiv vor, doch ohne innere Veränderungen in Gott. Die Gottheit hat eine unendliche Kraft, die ſich in verſchiedenen Grundthätigkeiten äuſſert. Es giebt aber auch ſeiner Meynung zufolge Grundthätigkeiten, die nur der Möglichkeit nach zum Weſen Gottes gehören, und die anfangen und aufhören können. Auch hielt er es für möglich, daß endliche Subſtanzen der göttlichen Kraft mittelbarerweiſe widerſtehen könten, indem entweder von jenen den Wirkungen dieſer widerſtanden, oder Bedingungen nicht erfüllt oder verhindert würden, unter denen die göttliche Kraft eine Thätigkeit beſchloſſen hätte. Wie C. dieſe Begriffe von der Natur Gottes mit einander reimen konte, iſt unbegreiflich. Noch auffallender und anſtößiger iſt die Art, wie er das Verhältniß Gottes zu den Menſchen beſtimte. Er übertrug auch auf Gott die unbedingte gleichgültige Freyheit. Nach dieſer gewährt Gott ſeinen Geſchöpfen gewiße Grade des Guten ohne alle Gründe; er erzeigt ihnen keinesweges das größte Gute, oder wählt zu ihrer Glückſeligkeit und Vollkommenheit nicht die beſten Mittel, weil die Vollkommenheit und Güte eines unendlichen Zuwachſes fähig ſind. Da Gott unbedingt freyer Urheber der Natur, willkührlicher Geber alles Guten iſt, ſo iſt der Menſch auch den Geſetzen deſſelben den unbedingteſten Gehorſam

 ſchul-

ſchuldig; jede Uebertretung dieſer Geſetze iſt eine Beleidigung der Gottheit und zieht dem Menſchen ihren Zorn zu; die Belohnung wie die Strafe, welche dem Menſchen für ſeine Vergehungen zu Theile wird, iſt unendlich, weil in dem entgegengeſetzten Falle ein Aufhören des Effects des göttlichen Geſetzes ſtatt finden würde, welches doch nicht ſtatt finden darf. Auf die gleichgültige Freyheit Gottes und des Menſchen gründete C. auch die Theodicäe. Der Menſch als freyes Weſen hat die Fähigkeit, zu ſündigen oder nicht zu ſündigen, und Gott concurrirt zu den böſen Handlungen nicht weiter, als daß er das Daſeyn des Sünders überhaupt erhält. C. benutzte die Veranlaſſung, welche ihm dieſe Philoſopheme darboten, auch manche Materien aus ſeiner poſitiven theologiſchen Dogmatik in der Metaphyſik abzuhandeln, und eine Vereinigung der letztern mit jenen zu verſuchen. — In der Kosmologie bewies C. die Zufälligkeit der Welt daraus, daß ihr Nichtſeyn ſich denken laſſe. Es giebt keinen nothwendigen Zuſammenhang der Welt wegen der gleichgültigen Freyheit einiger Subſtanzen. Eben ſo wenig läßt ſich der Optimismus erweiſen. Soll die beſte Welt eine ſolche ſeyn, welche alle in einer Welt mögliche Vollkommenheiten in ſich vereinigt, ſo kann es überhaupt keine beſte Welt geben; denn die Vollkommenheiten endlicher Dinge laſſen eine unend-

unendliche Vermehrung zu. Iſt aber die beſte Welt diejenige, welche mit den göttlichen Zwekken am meiſten zuſammenſtimt, ſo läßt ſich dies nicht von der gegenwärtigen Welt behaupten, da es zu denſelben Zwecken vielerley gleichgültige Mittel giebt, und Gott auch mit ſeinem Hauptzwecke unendliche Nebenzwecke verbinden konte. C. erklärte daher die Welt für ein willkührliches Product der Gottheit, und zwar für ſehr gut, aber doch nicht für die erweislich beſte. Zu der metaphyſiſchen Güte vernünftiger Geſchöpfe rechnete C. auch die Möglichkeit (wenigſtens für einige Zeit) Böſes zu thun. Das Böſe ſelbſt aber als Wirkung der gemisbrauchten Freyheit gehört zu den zufälligen Umſtänden der Welt. Sofern Gott nicht an dem Böſen Theil nimt, und es nicht ungeſtraft läßt, iſt es auch ſeiner Heiligkeit nicht zuwider, und wird von ihm zugelaſſen. Selbſt diejenigen Menſchen, welche Gott um ihrer Sünden willen ſtraft, gehören zu den Mitteln, durch welche ſich die göttlichen Vollkommenheiten offenbaren. — Die Subſtanzen in der Welt ſind theils geiſtige, theils materielle. Da ſie undurchdringlich ſind, und wenn ſie ihren Ort verändern wollen, einander ausweichen müſſen, ſo müſſen ſie eine Bewegungsfähigkeit haben. Ueberhaupt beſtehn alle Einwirkungen endlicher Subſtanzen auf einander in Bewegungen. Indeßen ſind doch nicht

alle

alle Thätigkeiten der Subſtanzen Bewegungen, z. B. nicht das Denken und Wollen. C. nahm daher auch dreyerley Naturgeſetze an, der Bewegung, der geiſtigen Thätigkeit, und gemiſchte. Die materiellen Elemente wirken entweder durch Bewegung ihrer ganzen Maſſe, oder durch Veränderung ihrer Figur, und zu beyden iſt leerer Raum erfoderlich. Es iſt zu vermuthen, daß in jeder Welt Materie ſey. Wird aber Materie in einer Welt angenommen, ſo muß man auch einräumen, daß die Geiſter, deren Daſeyn in jeder wirklichen Welt nothwendig iſt, weil ſie die letzten Zwecke Gottes ausmachen, mit den materiellen Subſtanzen in reeller Wechſelwirkung ſtehen, da die Materie nur als Mittel einer realen Verbindung der Geiſter geſchaffen ſeyn kann, und eine ideale Verknüpfung dem Begriffe einer Welt widerſpricht.

§. 2014.

Im Menſchen exiſtirt eine denkende und wollende Subſtanz, die mit dem Körper verbunden ſein ganzes Weſen conſtituirt. Die Aeuſſerungen des Denkens und Wollens ſind keine Bewegungen. Cruſius ſchließt dieſes theils

theils aus der Mannichfaltigkeit und Dauer derſelben, theils aus der Heftigkeit der Handlungen, welche durch Denken und Wollen bewirkt werden. Die Kraft zu denken überhaupt nennt C. den Verſtand. Er beſteht nach ihm, wie ſchon oben erinnert worden, aus mehrern Grundkräften und abgeleiteten Vermögen, die alle das gemein haben, daß ſie Arten zu denken ſind, und zur Erkentniß der Wahrheit beytragen. Das Bewußtſeyn hielt C. für eine eigene Grundkraft. Auch der Wille iſt eine ſolche, oder vielmehr er iſt ein Inbegriff beſonderer Grundkräfte, die darin übereinſtimmen, daß ſie das Handeln nach Ideen möglich machen; denn der bloße Verſtand kann keine wirkliche Handlungen hervorbringen, ſondern der Wille muß zu den Thätigkeiten des Verſtandes erſt das Seinige hinzuthun, damit ſie in wirkliche Handlungen übergehen. Der Wille aller vernünftigen Geiſter iſt mit einer gleichgültigen Freyheit begabt; d. i. er wird zwar durch Beweggründe angetrieben, aber doch nicht determinirt, der ſtärkſten Neigung zu folgen, wenn anders die Motive nicht gar zu ſtark und überwältigend ſind. Die Thätigkeit einer Subſtanz ſetzt nach Cruſius nur das Daſeyn der Kraft dazu voraus; übrigens braucht die Subſtanz nicht nothwendig dazu beſtimt zu werden. Der freye Wille iſt in vernünftigen Geiſtern die herſchende Kraft. Alle Geiſter

ſind

ſind thätige Urſachen. Sie müſſen alſo durch ihren Willen die Bewegungen anfangen können, mittelſt deren ſie auf einnder wirken ſollen. Der Wille iſt aber nur die Urſache der thieriſchen Bewegung, nicht der vitalen; dieſe leztere hängt nicht von dem Willen, ſondern von der Seele überhaupt ab. Der Wille Gottes, der die Pflicht gebietet, iſt das Geſez für die vernünftigen Geſchöpfe, und Gott fodert unverbrüchlichen Gehorſam. Die Unſterblichkeit der Seele bewies C. folgendermaßen: Alle Geiſter ſind eines fortdauernden Endzwecks fähig, und ſtreben auch nach demſelben; dieſe Fähigkeit und dieſes Streben kann Gott nicht vergeblich in ihre Natur gelegt haben; ſie müſſen alſo fortdauern, um jenen Endzweck zu realiſiren. Wollte man auch das künftige Daſeyn der Geiſter leugnen, ſo würde der göttliche Endzweck der Welt aufgehoben werden, und es träte ein Zeitpunct ein, wo die ganze Schöpfung vergeblich wäre. Gegen die leibnizische präſtabilirte Harmenie wandte Cruſius ein, daß nur ähnliche Dinge mit einander in Harmonie geſezt werden könten; Geiſt und Körper aber ſo heterogen ſeyen, daß zwiſchen ihnen keine Harmonie ſeyn könne. Nicht zu gedenken, daß der Forderſaz ganz unerweislich iſt, ſo dachte C. bey dieſem Raiſonnement auch nicht daran, daß nach Leibniz die Monaden einartig ſind, alſo aus dieſem Grunde gerade

die

die präſtabilirte Harmonie ſich behaupten laſſe. Er ſelbſt bekante ſich zu der Hypotheſe vom phyſiſchen Einflußе, die nichts erklärt, weil nach dem Grunde der Möglichkeit des wechſelſeitigen Einflußes von Körper und Seele eben gefragt wird. Was er hinzufügte, um den phyſiſchen Einfluß begreiflich zu machen, hellte in dieſer Materie nichts auf. Cruſius erwarb ſich ungeachtet der Ungründlichkeit, Spitzfindigkeit, Verworrenheit, der myſtiſchen Dunkelheit, und affectirten philoſophiſchen Terminologie, durch die ſich ſein Syſtem auszeichnet, als Lehrer und Schriftſteller einen großen, wiewohl ſehr ſchnell vorübergehenden Ruhm. Die Urſachen hiervon waren, daß er wirklich ſcharfſinnig genug war, manche Schwächen des Wolfiſchen Syſtems aufzudecken, und daß er, ſchon als Gegner der Wolfiſchen Philoſophie, den Beyfall aller übrigen Gegner dieſer gewann, auch wenn ſie in ihren Vorſtellungsarten nicht mit ihm einſtimmig waren. Beſonders aber empfahl ſeine Philoſophie der darin behauptete Indeterminismus, da es immer ein Hauptvorwurf blieb, der der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie gemacht wurde, daß ſie zum Fatalismus führe. Dazu kann die Einſtimmung, welche Cruſius zwiſchen der Philoſophie und der orthodoxen theologiſchen Dogmatik ſtiften zu können glaubte, und worin ihm mehrere der damaligen Theologen, ſoferne

ſie

ſie ſelbſt jene Einſtimmung nicht beſſer zu bewirken wußten, beypflichteten. Sobald inzwiſchen die Philoſophie des Cruſius genauer geprüft wurde, und man ihre großen Schwächen und Mängel kennen lernte, verlor ſie auch ſehr bald ihr Anſehn. C. hatte das Misvergnügen, dieſes noch ſelbſt zu erleben.

Die hieher gehörigen Lehrbücher des Cruſius ſind oben in der Literatur zu dieſem Abſchnitte angeführt.

§. 2015.

Ein Mann von liberalerem Geiſte und mehr ſyſtematiſcher Denker als Cruſius, war Alexander Gottlieb Baumgarten. Er wurde im J. 1714 zu Berlin gebohren, ſtudirte die Philoſophie und Theologie, vorzüglich die erſtere zu Halle, wo er auch eine Zeitlang lehrte, und ſtarb als Profeſſor der Philoſophie zu Frankfurt an der Oder 1762. Seine Lehrbücher ſind der Form nach Muſter philoſophiſcher Compendien, die bey einem akademiſchen Vortrage zum Grunde liegen ſollen. Er erklärte ſich im Ganzen noch beſtimter und entſcheidender für das Leibniziſche Syſtem, namentlich für die Monadenlehre, als Wolf gethan hatte. Er vertheidigte daher auch lebhaft die präſtabilirte Harmonie und argu-

gu-

gumentirte gegen den phyſiſchen Einfluß zwiſchen Körper und Seele. Dieſe letztere Hypotheſe ſchien ihm deßwegen ungereimt, weil hier lauter übereinſtimmende Veränderungen aller Subſtanzen behauptet würden; ſo daß alle Subſtanzen als leidend erſchienen, und keine durch eigene Kraft wirke, mithin das Daſeyn der Kräfte ganz aufgehoben werde. Durch das Syſtem der präſtabilirten Harmonie glaubte Baumgarten den Zuſammenhang und die gegenſeitigen Verhältniße der Subſtanzen in der Welt beſſer erklären zu können; indem nach demſelben die Verknüpfung und der wechſelſeitige Einfluß der Subſtanzen nur ideal ſey, und das Leiden einer Subſtanz von der andern immer durch die eigene Thätigkeit jener bewirkt, alſo die Kräfte der Subſtanzen nicht aufgehoben würden. Hinc ſubſtantia influens in harmonia praeſtabilita eſt aeque foecunda ac in influxu phyſico; ſubſtantia vero patiens eſt in harmonia praeſtabilita foecundior, quam in influxu phyſico (Metaphyſ. §. 459). Ob die Erklärung, welche Baumgarten ſowohl von der präſtabilirten Harmonie als von dem Syſteme des phyſiſchen Einflußes giebt, die richtige ſey, und ob alſo die Folgerungen, welche er daraus zog, nicht wiederum manche Einwürfe zulaſſen, wodurch ſie umgeſtoſſen werden, läßt ſich ſehr bezweifeln. Der Vertheidiger der präſtabilirten Harmonie hebt nach ihm

den gegenſeitigen Einfluß der Weltſubſtanzen gar nicht auf, ſondern behauptet ihn; er leugnet auch nicht, daß eine Subſtanz von der andern leide; aber er nimt an, daß jede Veränderung, welche eine Subſtanz von der andern leidet, durch die eigene Kraft jener ſelbſt hervorgebracht werde. Daher hebt der Vertheidiger der präſtabilirten Harmonie die gegenſeitige Einwirkung der Theile der Welt (mutuum partium mundi conflictum) nicht auf; er leugnet nicht die Empfänglichkeit (Receptivität) der Subſtanzen für in dieſe übergehende Thätigkeiten anderer Subſtanzen; er leugnet noch weniger den Einfluß der unendlichen Subſtanz, und die Receptivität der endlichen Subſtanzen für denſelben; er behauptet alſo auch ausdrücklich, daß Geiſter auf Körper und Körper auf Geiſter wirken und ſich gegenſeitig berühren können (ponit, corpora et ſpiritus in ſe mutuo influere, ſeque poſſe contingere. Metaph. §. 449). Dieſe Erklärung der präſtabilirten Harmonie ſcheint dem eigentlichen leibniziſchen Begriffe von derſelben nicht gemäß zu ſeyn, und auch der von Baumgarten ſelbſt angenommenen bloß idealen Verknüpfung der Subſtanzen, und dem Vermögen einer jeden Subſtanz, ihre Veränderungen aus ſich ſelbſt hervorzubringen, zu widerſprechen. Bey der leibniziſchen Vorſtellung von den Monaden, als den Elementen der Welt,

iſt gar keine eigentliche gegenſeitige Berührung und Einwirkung derſelben möglich, und eben deßwegen, weil dieſe nicht möglich iſt, gerieth Leibniz auf die Hypotheſe der von Ewigkeit her durch die Gottheit präſtabilirten Harmonie der Dinge. Es ſcheint, daß Baumgarten das leibnizische Syſtem hat verbeſſern, und hauptſächlich den Vorwurf des Fatalismus davon entfernen wollen. Aber durch die Art, wie er es that, brachte er das Syſtem mit ſich ſelbſt in Widerſtreit. Was er gegen den phyſiſchen Einfluß erinnerte, daß, wenn man das Leiden der Subſtanz von einer andern lediglich aus der Thätigkeit dieſer erkläre, der Grund des Leidens und der Veränderungen der Subſtanzen ganz wegfalle, weil ſich nicht einſehen laſſe, wie eine Subſtanz von der andern leiden möge, falls ſie dieſes Leiden nicht ſelbſt bewirkt; dagegen läßt ſich wiederum ſagen, daß man auch bey dem phyſiſchen Einfluße das Leiden der Subſtanz für eine Thätigkeit derſelben erklären könne, und gar nicht nöthig habe, es für ein bloßes Leiden ohne alle eigene Thätigkeit der leidenden Subſtanz zu halten. Ein gegründeterer Einwurf Baumgarten's gegen den phyſiſchen Einfluß war, daß der phyſiſche Einfluß der unendlichen Subſtanz auf die endlichen ſich nicht dabey begreifen laſſe. Aber die präſtabilirte Harmonie hat dafür wieder andere Schwierigkeiten. — Den Satz vom zurei-

reichenden Grunde bewies Baumgarten daraus, daß, wenn ein Ding keinen Grund habe, alsdenn Nichts ſein Grund ſeyn würde; dann würde etwas aus Nichts erkant werden, und das Nichts müſſe vorſtellbar ſeyn, was ungereimt ſey. Dieſer Beweis iſt im Cirkel geführt. Denn wenn das Nichts für den Grund eines Dinges ohne zureichenden Grund angegeben wird, ſo ſetzt man damit voraus, daß Alles einen zureichenden Grund haben müſſe, was eben zu beweiſen war. Ein Ding ohne zureichenden Grund hat keinen zureichenden Grund; es folgt aber daraus nicht, daß Nichts ſein Grund ſey; hiermit würde man einräumen, was vorher geleugnet wurde, daß das Ding doch einen Grund habe. Einen vorzüglichen Werth hat das Compendium der Metaphyſik Baumgarten's durch die auſſerordentliche Beſtimtheit der Begriffe und des Ausdrucks, und die ſcharfe Analyſe derſelben; eine Tugend, die auch allen ſeinen übrigen philoſophiſchen Compendien eigen iſt.

S. Leben Alex. Gottl. Baumgarten's, von G. F. Meier; Halle 1763.

§. 2016.

Ein originales Verdienſt hat ſich Baumgarten dadurch erworben, daß er zuerſt eine Theorie des Geſchmacksvermögens in ſyſtematiſcher Form entwarf, und dieſe zu einem Gegenſtande des akademiſchen wiſſenſchaftlichen Unterrichtes machte. Er gab ihr den Namen Aeſthetik, welchen dieſe Diſciplin ſeitdem, wenigſtens in den deutſchen akademiſchen Lehrbüchern darüber, bis auf unſere Zeit behalten hat; obgleich der Name, ſeiner etymologiſchen Bedeutung nach nicht paſſend iſt, da er nur die Theorie der ſinnlichen Empfindungen bezeichnet, nicht aber ſich auf das Geſchmacksvermögen bezieht. Es hatte freylich ſchon vor B. an Unterſuchungen des Schönen und anderer äſthetiſcher Begriffe, hauptſächlich der Regeln der Wiſſenſchaften und Künſte des Schönen im Beſondern, nicht gefehlt. Ariſtoteles hatte in ſeiner Poetik und Rhetorik das erſte Beyſpiel gegeben; die von ihm eröffnete Bahn war von mehrern griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern nach ihm betreten worden; und gegen das Ende des ſiebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts hatten vornehmlich die franzöſiſchen Kritiker viel über die Regeln des Geſchmacks überhaupt und der Wiſſenſchaften und Künſte des Schönen debattirt. Man war indeßen mehr bey der

Beſtimmung der untergeordneten Regeln ſchöner Kunſtwerke ſtehn geblieben, und hatte weniger auf die allgemeinern Principien des Geſchmacksvermögens reflectirt; und was etwa hierüber damals von den Philoſophen geleiſtet war, beſtand in einzelnen Bemerkungen, die noch erſt einer Anordnung zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen bedurften, aber wegen des Mangels an Uebereinſtimmung nicht einmal hierzu fähig waren. Baumgarten wagte es nun, die Theorie des Geſchmacks auf allgemeine Principien zurück zu führen, nach dem Geſichtspuncte, woraus er ihren Gegenſtand betrachtete, und ſie als ſyſtematiſche Diſciplin zu behandeln. Er theilte die Aeſthetik ein in die theoretiſche und praktiſche. Seine Definition derſelben iſt: ſie ſey die Wiſſenſchaft der ſinnlichen Erkentniß (ſcientiae cognitionis ſenſitivae); aus welcher Definition ſich auch erklären läßt, wie er auf den Namen Aeſthetik verfiel. Das Schöne ſelbſt iſt eine vollkomne ſinnliche Erkentniß. Dieſe beſteht erſtlich in der Uebereinſtimmung der Gedanken zur Einheit, und hier muß ſie von der Schönheit der Objecte oder der Materie wohl unterſchieden werden; denn es läßt ſich etwas Häßliches ſchön, und etwas Schönes auf eine häßliche Art denken. Die vollkomne ſinnliche Erkentniß beſteht zweytens in der ſchönen Ordnung und Diſpoſition unſerer Gedanken, in

Beziehung ſowohl auf ſie ſelbſt als ihre Objecte. Sie beſteht drittens in der Schönheit der Bezeichnung unſerer Gedanken und der Gegenſtände, weil bezeichnete Dinge nicht ohne Zeichen erkannt werden können. Dies ſind alſo die tres cognitionis gratiae catholicae, wie ſie Baumgarten nennt. Ihnen ſtehn eben ſo viele Unvollkommenheiten und Mängel der ſinnlichen Erkentniß gegen über, Widerſpruch in den Gedanken, Unordnung der Ideen und Gegenſtände, falſche oder ſchlechte Bezeichnung. Zu dem vollkomnen äſthetiſchen Charakter eines Menſchen oder zum richtigen Geſchmacke desſelben am Schönen ſodert Baumgarten natürliche gute Anlage der Sinne, des Verſtandes und der Phantaſie, Uebung, gelehrtes Studium, Begeiſterung und Selbſtkritik, über welche Eigenſchaften er ſich weitläufig verbreitet. Zu den objectiven Merkmalen des Schönen oder der ſinnlichen vollkomnen Erkentniß, gehören auſſer den obigen allgemeinen, die gleichſam die nothwendigen und weſentlichen Bedingungen derſelben ausmachen, auch noch insbeſondre Mannichfaltigkeit oder Fülle (vbertas), Größe, Wahrheit, Klarheit, Gewißheit, Lebendigkeit der Erkentniß, ſoferne ſie in einer Perception, und mit einander, z. B. die Mannichfaltigkeit und Größe mit der Klarheit, die Wahrheit und Klarheit mit der Gewißheit, alle übrige mit der Lebendigkeit zuſammenſtim-

 men.

men. Baumgarten handelt daher dieſe beſonderen Eigenſchaften der Erkentniß des Schönen und die ihnen entgegengeſetzten umſtändlicher ab; und dieſe Abhandlung iſt das Hauptſtück in ſeiner theoretiſchen Aeſthetik. Dann folgen im zweiten Theile des Compendium's eine Methodologie und Semiotik, wovon jene die ſchöne Anordnung, dieſe die Bezeichnung betrifft. Die praktiſche Aeſthetik ſollte ebenfalls der Inhalt des zweyten Theils des Compendium's ſeyn. Dieſen hat Baumgarten aber nicht vollſtändig ausgearbeitet, weil er durch eine langwierige Krankheit daran gehindert wurde, die ihm auch zuletzt den Tod zuzog. Daher iſt die praktiſche Aeſthetik ganz von ihm übergangen worden.

Man ſieht es der Aeſthetik des Baumgarten, wenn man ſie mit dem heutigen Zuſtande dieſer Wiſſenſchaft, namentlich mit Kant's Kritik der Urtheilskraft, vergleicht, leicht an, daß ſie der erſte ſyſtematiſche Verſuch über die Principien und Regeln des Geſchmacksvermögens war. B. hatte von den Fähigkeiten des Gemüths, welche die Geſchmacksurtheile beſtimmen, nur einen dunkeln verworrenen Begriff; daher wurden weder jene in der Art, wie ſie zu den Geſchmacksurtheilen concurriren, gehörig von ihm geſondert, noch auch die Natur, Verſchiedenheit und Gründe der Geſchmacksurtheile ſelbſt von ihm eingeſehen. Er bemerkte den Antheil

theil der Urtheilskraft, oder wie er es nannte, des Verſtandes an dem äſthetiſchen Wohlgefallen oder Misfallen; auf der andern Seite aber war eben dieſes Wohlgefallen oder Misfallen doch äſthetiſch, und hieng mit der Phantaſie und dem Gefühlsvermögen zuſammen. Dies bewog ihn das Schöne für die ſinnlich erkannte Vollkommenheit zu erklären, und auf dieſe Erklärung ſeine Geſchmackstheorie zu gründen. Die Geſchmacksurtheile geben aber überhaupt keinen Begriff vom Objecte, und ſind alſo auch vom Begriffe der Vollkommenheit desſelben ganz unabhängig. Man vergl. hierüber Kant's Krit. der Urtheilskraft S. 44 ff. Bey allen ſeinen Mängeln iſt der Verſuch B's immer hiſtoriſch bemerkenswerth, und enthält im Einzelnen viel Lehrreiches.

§. 2017

Auch die praktiſche Philoſophie hat Baumgarten in mehrern Lehrbüchern nach ſeiner Methode bearbeitet. Wir haben von ihm Compendien über die allgemeine praktiſche Philoſophie (philoſophia practica prima), über das Naturrecht, und über die Ethik. Die erſte ſollte die allgemeinen Principien für die beyden letztern Diſciplinen enthalten. Er erklärt darin zuvörderſt den Begriff der Verbindlichkeit des Menſchen (obligatio) und ihr Verhältniß

zu der Freyheit deſſelben; denn die geſamte praktiſche Philoſophie iſt ihm eine Wiſſenſchaft der Verbindlichkeiten des Menſchen, die durch bloße Vernunft erkannt werden. Dann geht er zur Beſtimmung eines verbindlichen Vernunftgeſetzes (obligantia) über. Die moraliſche Verbindlichkeit des Menſchen kann aus ſeiner vernünftigen Natur erkannt werden; dieſe ſtrebt nach Vollkommenheit; alſo ſind alle Determinationen des freyen Willens gut, die Mittel zur Vollkommenheit ſind; hingegen ſind diejenigen böſe, welche die Vollkommenheit hindern. Eine Verbindlichkeit etwas zu thun, was die Vollkommenheit hindert, oder etwas zu laſſen, was dieſelbe befördert, kann es nicht geben. Demnach ſind alle Verbindlichkeiten des Menſchen nur auf die Beförderung der Vollkommenheit d. i. auf das Gute, gerichtet. Der Grundſatz der Moralität überhaupt oder das Grundgeſetz der Verbindlichkeit (obligantia) iſt daher: Suche die Vollkommenheit; oder: Thue das Beſte, was du thun kannſt. Die Verbindlichkeit des Menſchen bezieht ſich theils auf ſeine äuſſere, theils auf ſeine innere Freyheit, und drückt entweder eine Zwangspflicht, oder eine Gewißenspflicht aus. Sofern die Verbindlichkeit in Beziehung auf die äuſſere Freyheit ſteht und Zwangspflicht iſt, heißt das Geſetz derſelben ſo: Laß einem jeden das Seine; oder: Du darfſt die Vollkommenheit

heit des Andern nicht mindern. Wer die Vollkommenheit des Andern mindert, kann zum Gegentheile gezwungen werden; oder jeder hat ein Recht auf ſeine Vollkommenheit, ſo- weit ſich dieſe mit der Vollkommenheit des Andern nach einem allgemeinen Geſetze verträgt. Auf dieſem Principe beruht alſo Baumgarten's Naturrecht. Wird die Verbindlichkeit in Beziehung auf die innere Freyheit und als Gewiſſenspflicht betrachtet, ſo heißt das Geſetz derſelben: Du ſollſt die Vollkommenheit des Andern befördern, ſo weit es nicht auf Koſten deiner eigenen Vollkommenheit geſchieht. Dies iſt das Princip von Baumgarten's Moral. In den Grundſätzen der praktiſchen Philoſophie ſtimte alſo B. durchaus mit dem Wolfiſchen Syſteme überein, und nur die methodiſche innere Anordnung der dahin gehörigen Diſciplinen iſt ihm eigenthümlich. Ob dieſe durch ihn gewonnen hat, iſt wenigſtens ſehr zweifelhaft. Auch die Verwechſelung von Gegenſtänden des Naturrechts und der Moral hat er mit Wolf gemein. Uebrigens bleibt er bloß bey dem allgemeinen Menſchenrechte ſtehn, mit Ausſchließung des allgemeinen Geſellſchaftsrechts, Statsrechts und Völkerrechts.

Baumgarten's Lehrbuch über die allgemeine praktiſche Philoſophie hat den Titel: Initia philoſophiae practicae primae; Halae 1760.

Die

Die übrigen Lehrbücher desſelben ſind bereits angezeigt. Daß er die praktiſchen Principien von Wolf entlehnte, geſteht er ſelbſt ausdrücklich in der Vorrede zur erſten Ausgabe ſeiner Ethica philoſophica: Principium primum, vt decet, reſtrictum et intellectum acceptum illuſtri *Wolfio* fero.

§. 2018.

Ein Schüler Baumgartens, der auch zur Erläuterung und Populariſirung der Philoſophie deſſelben viel beygetragen hat, war Georg Friedrich Meier. Er wurde zu Ammendorf im Salkreiſe im J. 1718 gebohren, ſtudirte ſeit 1728 zu Halle, am meiſten unter Baumgarten's Anleitung, da dieſer damals dort lehrte, die Philoſophie, und ward daſelbſt auch im J. 1746 Profeſſor derſelben. Er hatte mehr Geſchmack, und mehr redneriſches und ſchriftſtelleriſches Talent, als ſein Vorgänger und Lehrer, und erwarb ſich daher auch als Docent einen ungleich größern Beyfall, als dieſer. Er ſtarb im J. 1777. Meier's zahlreiche Schriften ſind alle in deutſcher Sprache abgefaßt, und da er gerade in der Epoche lebte, wo die Cultur der deutſchen Sprache und Schreibart, und die erſte Verbeſſerung des deutſchen Nationalgeſchmacks begann,

gann, ſo iſt auch in allen ſein Beſtreben nach einer intereſſantern und geſchmackvollern Darſtellung der philoſophiſchen Lehren ſichtbar, als ſich in den frühern Werken der deutſchen Philoſophen findet. Man kann dieſe Schriften in drey Claſſen abtheilen: erſtlich ſofern ſie bloß compendiariſche Wiederholungen oder auch weitläufigere Erläuterungen der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie, und insbeſondre der Baumgartenſchen ſind; zweytens ſoferne ſie Abhandlungen über einzelne philoſophiſche Materien enthalten, die bis dahin noch nicht genauer erörtert waren; drittens ſofern ſie Reſultate originaler und eigener Unterſuchungen Meier's liefern. Zu der erſten Claſſe gehören M's Lehrbücher über die Metaphyſik, das Naturrecht und die Sittenlehre; ferner die Anfangsgründe der ſchönen Wiſſenſchaften, die nach des Verfaſſers eigenen Erklärung großentheils aus Baumgarten's Vorleſungen über deßen lateiniſches Compendium der Aeſthetik entlehnt waren, und in denen auch weiter nichts, als ein weitläufiger popularer Commentar über dieſes zu ſuchen iſt. Mit dem letztern Werke ſtehn auch M's Schriften über Gottſched's Dichtkunſt; über den verdorbenen Geſchmack der Deutſchen; über die erſten Proben von Klopſtock's Meſſias; über den Grundſatz der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte inſoweit in Verbindung, als ſich

hier

hier die äſthetiſche Theorie des Verfaſſers in der Anwendung zeigt. Zu der zweyten Claſſe von M's Schriften können gerechnet werden deßen Unterſuchung verſchiedener Materien aus der Weltweisheit; der Verſuch von der Nothwendigkeit einer nähern Offenbarung; die Abhandlung über die Gemüthsbewegungen; die Betrachtung über die natürliche Anlage zur Tugend und zum Laſter; die Gedanken von dem unſchuldigen Gebrauche der Welt u. a. In die dritte Claſſe endlich würden zu zählen seyn M's Verſuch einer allgemeinen Auslegungskunſt, als die erſte Idee einer für ſich beſtehenden ſyſtematiſchen Hermeneutik; der Verſuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere; die Abhandlungen und Streitſchriften über die Geiſtigkeit der Seele, ihre Fortdauer und ihren Zuſtand nach dem Tode. Aus dieſen letztern will ich Einiges auszeichnen, was hiſtoriſch merkwürdig ſcheint.

§. 2019.

In einer Abhandlung über den Zuſtand der Seele nach dem Tode ſuchte Meier zu beweiſen, daß die Unſterblichkeit der Seele zwar nichts gegen ſich habe und moraliſch gewiß

wiß ſey, aber ſich doch nicht aus theoretiſchen Gründen demonſtriren laſſe. Die Vernichtung der Seele durch die Gottheit iſt wenigſtens möglich, und da man nicht wiſſen kann, was zur beſten Welt nothwendig gehöre oder nicht, ſo kann man weder beweiſen, daß Gott die Seele nicht vernichten werde, noch auch das Gegentheil. In der Seele ſelbſt kann der Grund zur Vernichtung nicht enthalten ſeyn; denn weder kann die Seele ſelbſt durch eine ihrer Wirkungen ihre Wirklichkeit aufheben; noch kann dieſes eine andere endliche Subſtanz, weil die Seele, wenn eine andere Subſtanz ſie vernichten wollte, als leidende Subſtanz immer auf dieſe zurückwirken, alſo exiſtiren müßte. Eine Demonſtration der Unſterblichkeit kann alſo nicht anders geführt werden, als wie mit Vorausſetzung des göttlichen Rathſchlußes, daß die Seele unſterblich ſeyn ſolle. Meier prüfte hierbey zugleich die von andern Philoſophen, auch aus der Wolfiſchen Schule, für die Unſterblichkeit vorgebrachten Beweiſe, und zeigte ihre Unzulänglichkeit. Bald darauf verſuchte M. ſelbſt in einer neuen Abhandlung einen Beweis, daß die Seele ewig lebe. Dieſer iſt folgender: Jeder endliche Geiſt ſtellt ſich etwas von der Welt auf eine ihm eigene Art vor; dieſe Weltvorſtellung iſt ein Mittel zur Ehre Gottes; und folglich muß jeder endliche Geiſt ewig leben, weil ſonſt eine

Sei-

reichenden Grunde bewies Baumgarten daraus, daß, wenn ein Ding keinen Grund habe, alsdenn Nichts ſein Grund ſeyn würde; dann würde etwas aus Nichts erkant werden, und das Nichts müſſe vorſtellbar ſeyn, was ungereimt ſey. Dieſer Beweis iſt im Cirkel geführt. Denn wenn das Nichts für den Grund eines Dinges ohne zureichenden Grund angegeben wird, ſo ſetzt man damit voraus, daß Alles einen zureichenden Grund haben müſſe, was eben zu beweiſen war. Ein Ding ohne zureichenden Grund hat keinen zureichenden Grund; es folgt aber daraus nicht, daß Nichts ſein Grund ſey; hiermit würde man einräumen, was vorher geleugnet wurde, daß das Ding doch einen Grund habe. Einen vorzüglichen Werth hat das Compendium der Metaphyſik Baumgarten's durch die ausserordentliche Beſtimtheit der Begriffe und des Ausdrucks, und die ſcharfe Analyſe derſelben; eine Tugend, die auch allen ſeinen übrigen philoſophiſchen Compendien eigen iſt.

S. Leben Alex. Gottl. Baumgarten's, von G. F. Meier; Halle 1763.

§. 2016.

Ein originales Verdienſt hat ſich Baumgarten dadurch erworben, daß er zuerſt eine Theorie des Geſchmacksvermögens in ſyſtematiſcher Form entwarf, und dieſe zu einem Gegenſtande des akademiſchen wiſſenſchaftlichen Unterrichtes machte. Er gab ihr den Namen Aeſthetik, welchen dieſe Diſciplin ſeitdem, wenigſtens in den deutſchen akademiſchen Lehrbüchern darüber, bis auf unſere Zeit behalten hat; obgleich der Name ſeiner etymologiſchen Bedeutung nach nicht paſſend iſt, da er nur die Theorie der ſinnlichen Empfindungen bezeichnet, nicht aber ſich auf das Geſchmacksvermögen bezieht. Es hatte freylich ſchon vor B. an Unterſuchungen des Schönen und anderer äſthetiſcher Begriffe, hauptſächlich der Regeln der Wiſſenſchaften und Künſte des Schönen im Beſondern, nicht gefehlt. Ariſtoteles hatte in ſeiner Poetik und Rhetorik das erſte Beyſpiel gegeben; die von ihm eröffnete Bahn war von mehrern griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern nach ihm betreten worden; und gegen das Ende des ſiebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts hatten vornehmlich die franzöſiſchen Kritiker viel über die Regeln des Geſchmacks überhaupt und der Wiſſenſchaften und Künſte des Schönen debattirt. Man war indeßen mehr bey der

Beſtimmung der untergeordneten Regeln ſchöner Kunſtwerke ſtehn geblieben, und hatte weniger auf die allgemeinern Principien des Geſchmacksvermögens reflectirt; und was etwa hierüber damals von den Philoſophen geleiſtet war, beſtand in einzelnen Bemerkungen, die noch erſt einer Anordnung zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen bedurften, aber wegen des Mangels an Uebereinſtimmung nicht einmal hierzu fähig waren. Baumgarten wagte es nun, die Theorie des Geſchmacks auf allgemeine Principien zurück zu führen, nach dem Geſichtspuncte, woraus er ihren Gegenſtand betrachtete, und ſie als ſyſtematiſche Diſciplin zu behandeln. Er theilte die Aeſthetik ein in die theoretiſche und praktiſche. Seine Definition derſelben iſt: ſie ſey die Wiſſenſchaft der ſinnlichen Erkentniß (ſcientiae cognitionis ſenſitivae); aus welcher Definition ſich auch erklären läßt, wie er auf den Namen Aeſthetik verfiel. Das Schöne ſelbſt iſt eine vollkomne ſinnliche Erkentniß. Dieſe beſteht erſtlich in der Uebereinſtimmung der Gedanken zur Einheit, und hier muß ſie von der Schönheit der Objecte oder der Materie wohl unterſchieden werden; denn es läßt ſich etwas Häßliches ſchön, und etwas Schönes auf eine häßliche Art denken. Die vollkomne ſinnliche Erkentniß beſteht zweytens in der ſchönen Ordnung und Diſpoſition unſerer Gedanken, in Be-

Beziehung ſowohl auf ſie ſelbſt als ihre Objecte. Sie beſteht drittens in der Schönheit der Bezeichnung unſerer Gedanken und der Gegenſtände, weil bezeichnete Dinge nicht ohne Zeichen erkannt werden können. Dies ſind alſo die tres cognitionis gratiae catholicae, wie ſie Baumgarten nennt. Ihnen ſtehn eben ſo viele Unvollkommenheiten und Mängel der ſinnlichen Erkentniß gegen über, Widerſpruch in den Gedanken, Unordnung der Ideen und Gegenſtände, falſche oder ſchlechte Bezeichnung. Zu dem vollkomnen äſthetiſchen Charakter eines Menſchen oder zum richtigen Geſchmacke desſelben am Schönen fodert Baumgarten natürliche gute Anlage der Sinne, des Verſtandes und der Phantaſie, Uebung, gelehrtes Studium, Begeiſterung und Selbſtkritik, über welche Eigenſchaften er ſich weitläufig verbreitet. Zu den objectiven Merkmalen des Schönen oder der ſinnlichen vollkomnen Erkentniß, gehören auſſer den obigen allgemeinen, die gleichſam die nothwendigen und weſentlichen Bedingungen derſelben ausmachen, auch noch insbeſondre Mannichfaltigkeit oder Fülle (vbertas), Größe, Wahrheit, Klarheit, Gewißheit, Lebendigkeit der Erkentniß, ſoferne ſie in einer Perception, und mit einander, z. B. die Mannichfaltigkeit und Größe mit der Klarheit, die Wahrheit und Klarheit mit der Gewißheit, alle übrige mit der Lebendigkeit zuſammenſtim-

men. Baumgarten handelt daher dieſe beſonderen Eigenſchaften der Erkentniß des Schönen und die ihnen entgegengeſetzten umſtändlicher ab; und dieſe Abhandlung iſt das Hauptſtück in ſeiner theoretiſchen Aeſthetik. Dann folgen im zweiten Theile des Compendium's eine Methodologie und Semiotik, wovon jene die ſchöne Anordnung, dieſe die Bezeichnung betrifft. Die praktiſche Aeſthetik ſollte ebenfalls der Inhalt des zweyten Theils des Compendium's ſeyn. Dieſen hat Baumgarten aber nicht vollſtändig ausgearbeitet, weil er durch eine langwierige Krankheit daran gehindert wurde, die ihm auch zuletzt den Tod zuzog. Daher iſt die praktiſche Aeſthetik ganz von ihm übergangen worden.

Man ſieht es der Aeſthetik des Baumgarten, wenn man ſie mit dem heutigen Zuſtande dieſer Wiſſenſchaft, namentlich mit Kant's Kritik der Urtheilskraft, vergleicht, leicht an, daß ſie der erſte ſyſtematiſche Verſuch über die Principien und Regeln des Geſchmacksvermögens war. B. hatte von den Fähigkeiten des Gemüths, welche die Geſchmacksurtheile beſtimmen, nur einen dunkeln verworrenen Begriff; daher wurden weder jene in der Art, wie ſie zu den Geſchmacksurtheilen concurriren, gehörig von ihm geſondert, noch auch die Natur, Verſchiedenheit und Gründe der Geſchmacksurtheile ſelbſt von ihm eingeſehen. Er bemerkte den An-

theil

theil der Urtheilskraft, oder wie er es nannte, des Verſtandes an dem äſthetiſchen Wohlgefallen oder Misfallen; auf der andern Seite aber war eben dieſes Wohlgefallen oder Misfallen doch äſthetiſch, und hieng mit der Phantaſie und dem Gefühlsvermögen zuſammen. Dies bewog ihn das Schöne für die ſinnlich erkannte Vollkommenheit zu erklären, und auf dieſe Erklärung ſeine Geſchmackstheorie zu gründen. Die Geſchmacksurtheile geben aber überhaupt keinen Begriff vom Objecte, und ſind alſo auch vom Begriffe der Vollkommenheit desſelben ganz unabhängig. Man vergl. hierüber Kant's Krit. der Urtheilskraft S. 44 ff. Bey allen ſeinen Mängeln iſt der Verſuch B's immer hiſtoriſch bemerkenswerth, und enthält im Einzelnen viel Lehrreiches.

§. 2017

Auch die praktiſche Philoſophie hat Baumgarten in mehrern Lehrbüchern nach ſeiner Methode bearbeitet. Wir haben von ihm Compendien über die allgemeine praktiſche Philoſophie (philoſophia practica prima), über das Naturrecht, und über die Ethik. Die erſte ſollte die allgemeinen Principien für die beyden letztern Diſciplinen enthalten. Er erklärt darin zuvörderſt den Begriff der Verbindlichkeit des Menſchen (obligatio) und ihr Verhältniß

zu der Freyheit deſſelben; denn die geſamte praktiſche Philoſophie iſt ihm eine Wiſſenſchaft der Verbindlichkeiten des Menſchen, die durch bloße Vernunft erkannt werden. Dann geht er zur Beſtimmung eines verbindlichen Vernunftgeſetzes (obligantia) über. Die moraliſche Verbindlichkeit des Menſchen kann aus ſeiner vernünftigen Natur erkannt werden; dieſe ſtrebt nach Vollkommenheit; alſo ſind alle Determinationen des freyen Willens gut, die Mittel zur Vollkommenheit ſind; hingegen ſind diejenigen böſe, welche die Vollkommenheit hindern. Eine Verbindlichkeit etwas zu thun, was die Vollkommenheit hindert, oder etwas zu laſſen, was dieſelbe befördert, kann es nicht geben. Demnach ſind alle Verbindlichkeiten des Menſchen nur auf die Beförderung der Vollkommenheit d. i. auf das Gute, gerichtet. Der Grundſatz der Moralität überhaupt oder das Grundgeſetz der Verbindlichkeit (obligantia) iſt daher: Suche die Vollkommenheit; oder: Thue das Beſte, was du thun kannſt. Die Verbindlichkeit des Menſchen bezieht ſich theils auf ſeine äuſſere, theils auf ſeine innere Freyheit, und drückt entweder eine Zwangspflicht, oder eine Gewißenspflicht aus. Sofern die Verbindlichkeit in Beziehung auf die äuſſere Freyheit ſteht und Zwangspflicht iſt, heißt das Geſetz derſelben ſo: Laß einem jeden das Seine; oder: Du darfſt die Vollkommenheit

heit des Andern nicht mindern. Wer die Vollkommenheit des Andern mindert, kann zum Gegentheile gezwungen werden; oder jeder hat ein Recht auf ſeine Vollkommenheit, ſoweit ſich dieſe mit der Vollkommenheit des Andern nach einem allgemeinen Geſetze verträgt. Auf dieſem Principe beruht alſo Baumgarten's Naturrecht. Wird die Verbindlichkeit in Beziehung auf die innere Freyheit und als Gewiſſenspflicht betrachtet, ſo heißt das Geſetz derſelben: Du ſollſt die Vollkommenheit des Andern befördern, ſo weit es nicht auf Koſten deiner eigenen Vollkommenheit geſchieht. Dies iſt das Princip von Baumgarten's Moral. In den Grundſätzen der praktiſchen Philoſophie ſtimte alſo B. durchaus mit dem Wolfiſchen Syſteme überein, und nur die methodiſche innere Anordnung der dahin gehörigen Diſciplinen iſt ihm eigenthümlich. Ob dieſe durch ihn gewonnen hat, iſt wenigſtens ſehr zweifelhaft. Auch die Verwechſelung von Gegenſtänden des Naturrechts und der Moral hat er mit Wolf gemein. Uebrigens bleibt er bloß bey dem allgemeinen Menſchenrechte ſtehn, mit Ausſchließung des allgemeinen Geſellſchaftsrechts, Statsrechts und Völkerrechts.

Baumgarten's Lehrbuch über die allgemeine praktiſche Philoſophie hat den Titel: Initia philoſophiae practicae primae; Halae 1760.

Die

Die übrigen Lehrbücher desſelben ſind bereits angezeigt. Daß er die praktiſchen Principien von Wolf entlehnte, geſteht er ſelbſt ausdrücklich in der Vorrede zur erſten Ausgabe ſeiner Ethica philoſophica: Principium primum, vt decet, reſtrictum et intellectum acceptum illuſtri *Wolfio* fero.

§. 2018.

Ein Schüler Baumgartens, der auch zur Erläuterung und Populariſirung der Philoſophie deſſelben viel beygetragen hat, war Georg Friedrich Meier. Er wurde zu Ammendorf im Salkreiſe im J. 1718 gebohren, ſtudirte ſeit 1728 zu Halle, am meiſten unter Baumgarten's Anleitung, da dieſer damals dort lehrte, die Philoſophie, und ward daſelbſt auch im J. 1746 Profeſſor derſelben. Er hatte mehr Geſchmack, und mehr redneriſches und ſchriftſtelleriſches Talent, als ſein Vorgänger und Lehrer, und erwarb ſich daher auch als Docent einen ungleich größern Beyfall, als dieſer. Er ſtarb im J. 1777. Meier's zahlreiche Schriften ſind alle in deutſcher Sprache abgefaßt, und da er gerade in der Epoche lebte, wo die Cultur der deutſchen Sprache und Schreibart, und die erſte Verbeſſerung des deutſchen Nationalgeſchmacks begann,

gann, ſo iſt auch in allen ſein Beſtreben nach einer intereſſantern und geſchmackvollern Darſtellung der philoſophiſchen Lehren ſichtbar, als ſich in den frühern Werken der deutſchen Philoſophen findet. Man kann dieſe Schriften in drey Claſſen abtheilen: erſtlich ſofern ſie bloß compendiariſche Wiederholungen oder auch weitläufigere Erläuterungen der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie, und insbeſondre der Baumgartenſchen ſind; zweytens ſoferne ſie Abhandlungen über einzelne philoſophiſche Materien enthalten, die bis dahin noch nicht genauer erörtert waren; drittens ſofern ſie Reſultate originaler und eigener Unterſuchungen Meier's liefern. Zu der erſten Claſſe gehören M's Lehrbücher über die Metaphyſik, das Naturrecht und die Sittenlehre; ferner die Anfangsgründe der ſchönen Wiſſenſchaften, die nach des Verfaſſers eigenen Erklärung großentheils aus Baumgarten's Vorleſungen über deßen lateiniſches Compendium der Aeſthetik entlehnt waren, und in denen auch weiter nichts, als ein weitläufiger popularer Commentar über dieſes zu ſuchen iſt. Mit dem letztern Werke ſtehn auch M's Schriften über Gottſched's Dichtkunſt; über den verdorbenen Geſchmack der Deutſchen; über die erſten Proben von Klopſtock's Meſſias; über den Grundſatz der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte inſoweit in Verbindung, als ſich hier

hier die äſthetiſche Theorie des Verfaſſers in der Anwendung zeigt. Zu der zweyten Claſſe von M's Schriften können gerechnet werden deßen Unterſuchung verſchiedener Materien aus der Weltweisheit; der Verſuch von der Nothwendigkeit einer nähern Offenbarung; die Abhandlung über die Gemüthsbewegungen; die Betrachtung über die natürliche Anlage zur Tugend und zum Laſter; die Gedanken von dem unſchuldigen Gebrauche der Welt u. a. In die dritte Claſſe endlich würden zu zählen ſeyn M's Verſuch einer allgemeinen Auslegungskunſt, als die erſte Idee einer für ſich beſtehenden ſyſtematiſchen Hermeneutik; der Verſuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere; die Abhandlungen und Streitſchriften über die Geiſtigkeit der Seele, ihre Fortdauer und ihren Zuſtand nach dem Tode. Aus dieſen letztern will ich Einiges auszeichnen, was hiſtoriſch merkwürdig ſcheint.

§. 2019.

In einer Abhandlung über den Zuſtand der Seele nach dem Tode ſuchte Meier zu beweiſen, daß die Unſterblichkeit der Seele zwar nichts gegen ſich habe und moraliſch ge-

wiß ſey, aber ſich doch nicht aus theoretiſchen Gründen demonſtriren laſſe. Die Vernichtung der Seele durch die Gottheit iſt wenigſtens möglich, und da man nicht wiſſen kann, was zur beſten Welt nothwendig gehöre oder nicht, ſo kann man weder beweiſen, daß Gott die Seele nicht vernichten werde, noch auch das Gegentheil. In der Seele ſelbſt kann der Grund zur Vernichtung nicht enthalten ſeyn; denn weder kann die Seele ſelbſt durch eine ihrer Wirkungen ihre Wirklichkeit aufheben; noch kann dieſes eine andere endliche Subſtanz, weil die Seele, wenn eine andere Subſtanz ſie vernichten wollte, als leidende Subſtanz immer auf dieſe zurückwirken, alſo exiſtiren müßte. Eine Demonſtration der Unſterblichkeit kann alſo nicht anders geführt werden, als wie mit Vorausſetzung des göttlichen Rathſchlußes, daß die Seele unſterblich ſeyn ſolle. Meier prüfte hierbey zugleich die von andern Philoſophen, auch aus der Wolfiſchen Schule, für die Unſterblichkeit vorgebrachten Beweiſe, und zeigte ihre Unzulänglichkeit. Bald darauf verſuchte M. ſelbſt in einer neuen Abhandlung einen Beweis, daß die Seele ewig lebe. Dieſer iſt folgender: Jeder endliche Geiſt ſtellt ſich etwas von der Welt auf eine ihm eigene Art vor; dieſe Weltvorſtellung iſt ein Mittel zur Ehre Gottes; und folglich muß jeder endliche Geiſt ewig leben, weil ſonſt eine

Seite der Welt übrig bleiben würde, die nichts zur Ehre Gottes beytrüge. Stiebritz focht die Gültigkeit dieſes Beweiſes, ſo wie mehrer anderer für die Unſterblichkeit, in ſeinen vermiſchten Abhandlungen an, ohne ihn jedoch gründlich zu widerlegen, und ohne ſelbſt, wie er gethan zu haben glaubte, aus dem Weltzuſammenhange einen beſſern Beweis geführt zu haben. Auch bemühte ſich M., ſeinen Beweis gegen die Einwürfe dieſes Gegners ſo gut zu vertheidigen, wie er konte. Noch ehe M. über die Unſterblichkeit der Seele als Schriftſteller philoſophirte, beſtritt er auch die Materialität der Seele, und vertheidigte dagegen ihre Einfachheit und Geiſtigkeit in einer beſondern Abhandlung: Beweis, daß keine Materie denken könne. Er argumentirte hier vornehmlich gegen die Behauptung einiger Materialiſten, daß die Gedanken Bewegungen ſeyn. Sie können dieſe nicht ſeyn, weil alle Bewegungen Verhältniße und äußere Beſtimmungen ausdrücken; die Gedanken aber nicht, die bloß innere Beſtimmungen des denkenden Subjects ſind. Wenn ſich Jemand allein betrachtet und an kein anderes Ding auſſer ihm denkt, ſagt M., ſo fühlt er in ſich ſelbſt, daß er denkt. Ehe er wiſſen kann, daß Etwas auſſer ihm vorhanden ſey, muß er wiſſen, daß er denke. Jemand iſt, weil er denkt, und daß er denkt, iſt das Erſte, was er von ſich weiß.

Folg-

Folglich iſt es nicht nur möglich, ſondern auch nothwendig, daß die Gedanken ſolche innere Beſtimmungen ſind, die in einem denkenden Weſen an ſich betrachtet vorgeſtellt werden können, daß ſie alſo keine Verhältniße, wie die körperlichen Bewegungen ſind. Nun ſind aber in zuſammengeſetzten materiellen Subſtanzen durchaus keine andere Beſtimmungen möglich, als ſolche, die Verhältniße ausdrücken. Daher iſt keine zuſammengeſetzte materielle Subſtanz des Denkens fähig, und eine denkende Subſtanz muß ihrer Natur nach eine geiſtige einfache ſeyn. Eine beſondere Aufmerkſamkeit widmete M. auch den Seelen der Thiere. In ſeinem Verſuche eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere prüft er zuvörderſt die Meynungen ſeiner Vorgänger, und widerlegt hauptſächlich die Carteſiſche Behauptung, daß die Thiere nichts anders als belebte Maſchinen ſeyen. Von dieſer Seite iſt M's Schrift als eine ſchätzbare hiſtoriſche Sammlung der ältern Meynungen von den Thierſeelen zu betrachten. Hernach erörtert M., was man mit Gewißheit ſeiner eigenen Meynung zufolge von den Seelen der Thiere ſagen könne. Er legt hier den Thieren die ſämtlichen ſogenannten untern und ſinnlichen Erkentniß und Begehrungskräfte bey, welche der Menſch habe, ohne weder auf den Unterſchied unter den Thieren ſelbſt Rückſicht zu nehmen, noch auf die we-

weſentlichen Differenzen, welche eine genauere Beobachtung auch ſchon zwiſchen den menſchlichen und den thieriſchen niedern Seelenvermögen entdecken läßt. "Man könte," ſind ſeine Worte, "die ganze Pſychologie aus der Metaphyſik nehmen., und nur dasjenige weglaſſen, was zu den obern Kräften der menſchlichen Seele gehört. Das übrige könte man ohne Ausnahme auf die Seelen der Thiere anwenden, indem man dasſelbe nicht nur aus der Erklärung derſelben herleitete, ſondern auch durch die bewundernswürdigen Handlungen der Thiere beſtätigte. Die Thiere haben nach M. nicht bloß Sinne, Phantaſie, und Gedächtniß, ſondern ſie haben auch Witz, weil ſie — Aehnlichkeiten der Dinge bemerken; ſie haben Dichtuugsvermögen, weil ſie — träumen; ſie haben Scharfſinn, weil ſie — die Unterſchiede der Dinge gewahr werden. Die Seelen der Thiere empſinden Vergnügen und Verdruß; folglich ſtellen ſie ſich Gutes und Böſes, Schönes und Häßliches vor, und haben alſo Beurtheilungskraft. Die Thiere haben ein Vermögen der Vorherſehung und Vermuthung, weil ſie ſich wegen gewißer Handlungen vor der Strafe fürchten. Sie haben ein Vermögen, ihre Empſindungen und Gedanken äuſſerlich zu bezeichnen durch Minen, Gebehrden und Töne. "Sie ſind ſogar die geſchickteſten Pantomimen." Sie

ſind verſchiedener Zuſtände ihrer ganzen Erkentnißkraft fähig, und darin den Menſchen ähnlich. Sie werden eben ſo wohl toll und verrückt, als die Menſchen; "nur daß es unter ihnen nicht ſo viele Narren giebt, als unter den Menſchen". Alle ihre Erkentnißkräfte zuſammen genommen machen ihr Genie aus. Einige haben einen muntern aufgeweckten Kopf, andere im Gegentheil einen ſchläfrigen und trägen; ja es giebt unter ihnen auch Einfaltspinſel, wie unter den Menſchen. Die Thiere beſitzen endlich auch ein Vermögen, nach Belieben etwas zu begehren und zu verabſcheuen, oder eine Willkühr. Sie ſind eines Glücks und Wohlſeyns, wie des Elends fähig; nur daß das Unglück und Glück unter ihnen nach eben dem Eigenſinne ausgetheilt wird, als es unter den Menſchen geſchieht. Da die Seelen der Thiere mit den Körpern in der genaueſten Uebereinſtimmung ſtehn, ſo erklärt M. auch dieß aus der präſtabilirten Harmonie. Soferne nun die Seelen der Thiere überhaupt zu den denkenden Subſtanzen gehören, ſind ſie immaterielle und einfache Subſtanzen. Sie dauern daher auch nach dem Tode des Körpers fort. Daß Gott die thieriſchen Seelen, "ſo viele Millionen denkender Weſen", in Nichts verwandeln ſollte, dieſes anzunehmen, giebt es gar keinen vernünftigen Grund. Meier meinte alſo, daß die thieri-

riſchen Seelen nach Verlaſſung ihres gegenwärtigen Körpers mit neuen Körpern vereinigt, und in dieſem neuen Zuſtande entweder vollkomner und glücklicher als in dieſem Leben, oder unvollkomner und elender werden würden. Was er zu dem Letztern, daß die Thiere nach dieſem Leben in einen unvollkomnern und elendern Zuſtand übergehen könten, auch nur für einen Vermuthungsgrund hatte, iſt nicht einzuſehen; da er ihnen die Freyheit, alſo die Möglichkeit aller moraliſchen Schuld, abſprach, und in der Güte und Weisheit Gottes eben ſo wenig ein Grund liegen kann, die Thierſeelen künftig unvollkomner und elender werden zu laſſen, als ſie zu vernichten. Meier hatte übrigens eine ſo vortheilhafte Meinung von den Thierſeelen, daß er auch darüber nicht mit ſich einig war, ob den Thieren Vernunft beygelegt werden könne oder nicht. Er unterſcheidet indeßen zwiſchen dem Vermögen der Erkentniß oder dem Vermögen zu denken, und dem Verſtande. Ein lebendiges Weſen kann das erſtere Vermögen haben ohne den letztern. Das Vermögen der Erkentniß iſt bloß die Fähigkeit ſinnlicher Vorſtellungen; hingegen der Verſtand iſt das Vermögen deutlicher Vorſtellungen, und dieſes iſt nicht nothwendig mit jenem verbunden. Nun giebt es ſelbſt von dem Verſtandesvermögen mehrere Grade. Sind die klaren Vorſtellungen verworren, ſo iſt nur

der

der erſte Grad des Verſtandes geſchäfftig; ſind einige derſelben oder iſt eine einzige deutlich, ſo iſt dieſes der zweyte Grad des Verſtandes; der dritte Grad des Verſtandes iſt das Vermögen, deutliche abſtracte Vorſtellungen zu machen; der vierte iſt das Vermögen der allgemeinen Urtheile. Die Vernunft erklärt Meier für das Vermögen, den Zuſammenhang der Dinge deutlich zu erkennen; ſie iſt alſo nach ſeinen eigenen Worten nichts als der Verſtand, wenn derſelbe den Zuſammenhang der Dinge vorſtellt. In Anſehung der Vernunft unterſcheidet M. jedoch nur zwey Grade. Der erſte Grad iſt das Vermögen, den Zuſammenhang einzelner Dinge (Individuen) deutlich zu erkennen; der zweyte iſt das Vermögen, den Zuſammenhang allgemeiner Sätze deutlich einzuſehen, oder, wie es M. auch nennt, Schlüße nach der Vernunftlehre zu machen. M. bemerkt ferner: Man müſſe Verſtand und Vernunft von ihrem Gebrauche unterſcheiden. Jene ſind an ſich bloß Möglichkeiten, und können exiſtiren ohne dieſen. Ein Weſen kann demnach Verſtand und Vernunft haben, ohne beyde zu gebrauchen, wie kleine Kinder, Betrunkene, Schlafende. Hat aber ein Weſen deutliche Begriffe, die ohne den Gebrauch der Vernunft nicht möglich ſind, ſo folgt nothwendig, daß es auch wirklich Vernunft haben müſſe. Endlich kann ein Weſen

ſeiner Natur nach abſoluten Verſtand und Vernunft haben; aber es kann denſelben unter gewiſſen Umſtänden nicht äuſſern: es fehlt ihm alſo nur hypothetiſch daran. In Anwendung auf die Thiere ſchreibt M. denſelben den erſten Grad der Vernunft und ihres Gebrauches ſchlechthin zu; aber er zweifelt, ob man nach einzelnen Handlungen derſelben auch ihnen das Vermögen der Schlüße, alſo den zweyten Grad der Vernunft beymeſſen könne. Er prüft die Gründe für und wider, und zeigt, daß ſich weder die völlige Vernünftigkeit der Thiere, noch auch das Gegentheil beweiſen laſſe. Er nimt als wahrſcheinliche Hypotheſe an, daß die Thierſeelen keine allgemeine deutliche Erkentniß haben, und daß ihnen folglich der Gebrauch des dritten und vierten Grades des Verſtandes oder des zweyten Grades der Vernunft fehle; daß es aber verſchiedene Claſſen der unvernünftigen Thiere in Abſicht auf die Grade des Verſtandes gebe; und daß ſie endlich nach vielen Verwandlungen durch den Tod in einen Zuſtand kommen werden, in welchem ſie den Gebrauch aller Grade des Verſtandes und der Vernunft erlangen, und ſo zu der Staffel der Geiſter werden erhoben werden. Nirgends iſt in der Welt ein Sprung, und alſo auch in der Reihe der Arten der Dinge keine Lücke. Die Natur ſteigt von den unvollkommenſten Weſen durch beynahe unmerkliche

Ab-

Abſätze zu der vollkommenſten Creatur empor. Zwiſchen den Körpern und Geiſtern ſind noch unzählige Arten denkender und unvernünftiger Weſen möglich, und dergleichen ſind die Thiere. Meier theilt hernach die unvernünftigen Thiere überhaupt in drey Claſſen. Die erſte Claſſe begreift diejenigen, welche unmittelbar auf die Monaden folgen, aus denen die Körper beſtehen. Dieſe haben nicht einmal den Gebrauch des erſten Grades des Verſtandes. Man kann alſo annehmen, daß kein einziger ihrer einzelnen Begriffe klar ſey; ſondern daß nur der ganze Inbegriff ihrer jedesmaligen Vorſtellungen klar, aber verworren ſey. Die zweyte Claſſe enthält die Thiere, die den erſten Grad des Verſtandes beſitzen, und dieſe haben viele klare Begriffe zugleich. Die dritte Claſſe beſteht aus ſolchen, die viele deutliche einzelne Begriffe und alſo auch den erſten Grad der Vernunft haben. Dieſe ſtehn zunächſt unter den Geiſtern, und haben die nächſte Anwartſchaft, in die Geiſterwelt verſetzt zu werden. Denn da nach M. ein Geiſt ein Weſen iſt, welches alle Grade der Vernunft und des Verſtandes beſitzt, ſo iſt jedes Weſen ein Geiſt, ſobald es den dritten Grad des Verſtandes erreicht hat. Noch will ich eine Idee M's hinzufügen. Sobald ein Thier verwandelt wird, indem es durch den Tod einen neuen Körper bekomt, ſobald

komt es in eine neue Verbindung und Stellung in dieſer Welt. Folglich wird dadurch die hypothetiſche Möglichkeit und Unmöglichkeit in ihm geändert. Was vorher in ihm hypothetiſch möglich war, kann auf dieſe Weiſe hypothetiſch unmöglich werden, und umgekehrt. Da nun alle Thiere, ſofern ſie überhaupt klarer Vorſtellungen und der Aufmerkſamkeit fähig ſind, denkende Weſen ſind, und es an ſich möglich iſt, daß ſie nach und nach alle Grade des Verſtandes und der Vernunft bekommen, ſo kann dieſes Wachsthum der Aufmerkſamkeit durch den Tod eines Thiers in demſelben hypothetiſch möglich werden. Es iſt demnach möglich, daß die Thiere der unterſten Claſſe durch den Tod in die zweyte verſetzt werden, und aus der zweyten in die dritte, und endlich durch eine abermalige Verwandlung vernünftige Weſen und Geiſter werden. In dieſer Hypotheſe iſt weder an ſich ſelbſt ein Widerſpruch, noch widerſtreitet ſie anderen erwieſenen Wahrheiten; vielmehr ſcheint die Ordnung der Natur dadurch beſtätigt, und in ein neues helleres Licht geſetzt zu werden.

Der unvollkomne Zuſtand der empiriſchen Pſychologie überhaupt zu M's Zeit verräth ſich ſehr auffallend in dieſem ſeinen neuen Lehrgebäude über die Seelen der Thiere. Faſt die ganze hier dargelegte Vorſtellungsart deſſelben von dieſen beruht offenbar auf falſchen Be-

Begriffen von den menſchlichen Seelenver= mögen und den Aeuſſerungen derſelben. Dies umſtändlicher auszuführen, iſt hier nicht der Ort. Unſtreitig findet zwiſchen dem Men= ſchen und den ihm verwandtern Thieren eine gewiße Analogie auch der Gemüthsfähigkei= ten ſtatt; aber dieſe iſt bey weitem ſo groß nicht, wie M. durch Misverſtand der über die Thiere von ihm gemachten Beobachtun= gen, und noch mehr durch einſeitige und irrige Erklärungen der menſchlichen Gemüthsfähig= keiten, die er zum Grunde legt, ſich vor= ſtellt. So haben die Thiere freylich Be= wußtſeyn, aber kein reines Selbſtbewußt= ſeyn oder Bewußtſeyn ihres Ich im Gegen= ſatze zu dem Objecte (Nicht ich), und mit deutlicher Unterſcheidung von dieſem. Ue= ber die objective Natur des Seelenprincips der Thiere, ob es eine einfache oder zuſam= mengeſetzte Subſtanz, ſterblich oder unſterb= lich ſey, und wie der Zuſtand desſelben nach dem Tode des Körpers ſeyn werde, läßt ſich gar nichts ſagen. Wenn M. die Einfach= heit der Thierſeelen aus ihrem Bewußtſeyn ſchloß, ſo war hieran der in der ältern Pſy= chologie gewöhnliche Paralogismus ſchuld, bey welchem das Ich mit dem Subjecte der Seele an ſich verwechſelt wurde. Den Thie= ren komt ferner ein Empfindungs und Vor= ſtellungsvermögen, eine Phantaſie, ein ſinn= liches Combinations und Unterſcheidungs= vermögen zu; aber unter weit eingeſchränk= tern Bedingungen, als unter welchen ſich dieſe Vermögen beym Menſchen zeigen. Der

Abſtraction, der logiſchen Begriffe, Urtheile und Schlüße, iſt das Thier gar nicht fähig. M. hat immer Anſchauungen mit Begriffen, Klarheit mit Deutlichkeit verwechſelt. Manche wahre Vorzüge des thieriſchen Seelenvermögens vor dem menſchlichen, z. B. die größere Schärfe und Beſtimtheit einzelner Sinne, die größere Lebhaftigkeit, Stärke und Künſtlichkeit des Inſtincts, hat M. gar nicht berührt. Auf den Unterſchied der praktiſchen Vermögen des Menſchen und der Thiere, ſofern jene auf Freyheit ſich gründen, dieſe der bloßen Naturbeſtimmung unterworfen ſind, hat er eben ſo wenig genug geachtet. Gleichwohl war es für ihn verdienſtlich, daß er dieſe Materie zur Sprache brachte, die bis jetzt noch lange nicht genug unterſucht worden iſt.

§. 2029.

Ein Zeitgenoſſe von Cruſius, Baumgarten und Meier, und ein Nebenbuhler ihres philoſophiſchen Ruhms war Joachim Georg Darjes, gebohren zu Güſtrow im J. 1714. Er lehrte vom J. 1738 an zu Jena die Philoſophie und Jurisprudenz mit einem auſſerordentlichen Beyfalle; denn er ſagt ſelbſt in der Vorrede zu ſeinem Discourſe über das Natur und Völkerrecht, daß er innerhalb ſieben und zwanzig Jahren mehr als zehntauſend Zuhörer ge-

gehabt habe. Dieſer Beyfall, der einſt zufällig von Friedrich dem Großen bemerkt wurde, veranlaßte dieſen, ihn im J. 1763 als Geheimen Rath und Profeſſor der Philoſophie und Rechtswiſſenſchaft nach Frankfurt an der Oder zu berufen, welchem Rufe er auch folgte. Er gewann aber daſelbſt als Lehrer nicht dieſelbe Theilnahme, die er in Jena gefunden hatte. Er ſtarb 1772 als Director der Univerſität zu Frankfurt und als Präſident der Juriſtenfacultät. Auch Darjes hat über alle einzelne philoſophiſche Diſciplinen beſondere Lehrbücher geſchrieben, und vorzüglich das Naturrecht und die Politik bearbeitet. Die Logik verband oder vielmehr verwirrte er, wie damals überhaupt gewöhnlich war, mit der Pſychologie, in welcher letzteren Wiſſenſchaft er inzwiſchen manche richtigere Ideen hatte, oder doch in Umlauf brachte. So behauptete er z. B., daß die ſinnlichen Vorſtellungen keine Abbildungen der Dinge, ſondern Wirkungen derſelben in den Organen wären, was damals noch für ein Paradoxon galt. Seine Logik enthält unter andern gute Regeln über Erfindung der Wahrheit, über Beſtimmung der Begriffe, über Erfahrung und Wahrſcheinlichkeit. Auch wich er in manchen Puncten von andern Logikern ab, doch mehr im Ausdrucke, als in der Sache. Den Satz: Was durch das Weſen eines Dinges beſtimt wird, iſt in dem Dinge noth-

nothwendig, verwarf er als nicht allgemeingül-tig. Durch das Weſen des Dinges würden auch auſſerweſentliche Stücke dieſes beſtimt, die aber durch andere hinzukommende Dinge aufgehoben werden könten. Noch größer war Darjes Abweichung von dem Wolfiſchen Syſteme in der Metaphyſik. Er tadelte hier mit Cruſius und vielen andern den unbeding-ten Gebrauch der Wolfiſchen Schule von dem Satze vom zureichenden Grunde; und argu-mentirte auch in ſeinen Nebenſtunden insbe-ſondere gegen den Beweis, welchen Baum-garten für die unbedingte Gültigkeit jenes Satzes geführt hatte. Der Hauptvorwurf, den er der Wolfiſchen Philoſophie in dieſem Puncte machte, war der gewöhnliche, daß ſie zum Determinismus führe, und mit der Frey-heit die Moralität aufhebe. Er verwarf den Satz vom Grunde nicht ſchlechthin, ſondern wollte den Gebrauch deſſelben nur einſchrän-ken. Nach ſeiner Meynung hat in einem Din-ge bloß dasjenige nothwendig einen zureichen-den Grund, was nicht zum Weſen des Din-ges gehört, und zwar nur inſofern, als Wahr-heit in der Verknüpfung iſt. Den Grund ſetzt Darjes auſſerhalb des Dinges; es kann alſo von dem Weſen und den weſentlichen Merk-malen des Dinges keinen Grund innerhalb deſ-ſelben geben. Eben daher behauptete er auch, daß der Irrthum bey uns ohne zureichenden

Grund

Grund entſtehe, weil er keinen Erkentnißgrund habe. Die vernünftigen Subſtanzen haben eine gleichgültige Freyheit, d. i. eine Kraft, die ſowohl ohne äuſſere Beſtimmung Handlungen hervorbringen kann, als auch vermögend iſt, ſich zu gewißen Handlungen zu beſtimmen ohne zureichenden Grund, warum ſie die eine oder die andere wähle, ſobald nehmlich die Beweggründe, wenn auch nur in der Vorſtellung, gleichgültig ſind, oder ein Zweck ſich durch mehrerley Mittel erreichen läßt, was denn überlegt werden muß. Da nach dieſer Theorie von der Freyheit ſich nicht einſehn ließ, wie die präſtabilirte Harmonie der mechaniſchen Bewegungen des Körpers und der freyen Handlungen der Seele möglich ſey; ſo war Darjes ein Gegner der Leibniziſchen Hypotheſe, und zog die Meynung vom phyſiſchen Einfluße vor. Auch der Optimismus ſchien mit jener Theorie unverträglich, weil von der Freyheit ein Misbrauch möglich iſt, wodurch die beſte Welt aufgehoben wird; obgleich Gott die Welt als die beſte erſchaffen hat und erhält überhaupt genommen. Sofern die unendliche Subſtanz die endlichen Dinge erſchaffen hat und erhält, müſſen ſie in ihrer Art die vollkommenſten ſeyn. Aber durch ihre freyen und ſelbſtthätigen Wirkungen können die endlichen Subſtanzen unvollkommen werden, und werden es wirklich. Den einfachen Subſtanzen legte

Dar-

Darjes eine Ausdehnung bey, wiewohl nur eine ideale, ſoferne ſie in einem mathematiſch ausgedehnten Orte ſeyn können. Die Monaden dachte er ſich ferner nicht bloß als thätig, ſondern auch als leidend; daher er auch eine eigene Eintheilung der Monaden machte. Darjes hatte über ſeine eigenthümlichen metaphyſiſchen Meynungen mit den Anhängern des Leibniz-Wolfiſchen Syſtems viele Streitigkeiten. Er vertheidigte ſich gegen ihre Angriffe in ſeinen Philoſophiſchen Nebenſtunden, jedoch nicht immer gründlich, da ſeine Argumente gegen die Wolfiſche Philoſophie oft aus bloßem Misverſtande derſelben hervorgiengen.

S. von Eberſtein Geſch. d. Log. u. Metaph. B. I. S. 270 ff.

§. 2021.

Das Natur und Völkerrecht des Darjes kennen wir nicht nur aus ſeinem Lehrbuche darüber, ſondern auch aus ſeinen Vorleſungen oder Diſcourſe über daſſelbe, die nach von ihm durchgeſehenen und hier und dort verbeſſerten Heften eines ſeiner Schüler abgedruckt, und auch zur Kenntniß der damaligen philoſophiſchen Lehrart und des Styls im academiſchen Vortrage charakteriſtiſch ſind. Darjes un-

unterſcheidet Naturrecht, Moral und Politik als die drey Haupttheile der praktiſchen Philoſophie. Das Naturrecht erklärt er für die Wiſſenſchaft des Rechts und Unrechts, ſowohl wenn wir die Menſchen an und für ſich, als auch in Geſellſchaft mit einander verbunden betrachten. Die Moral iſt die Wiſſenſchaft der Regeln, wie der Menſch geſchickt werde, zu thun, was Recht oder Unrecht iſt. Die Politik iſt ihm die Wiſſenſchaft, wie man den Menſchen vermögend mache, daß er ſeine Geſchicklichkeit anwende, in dem vorkommenden Falle ſeine Endzwecke auszuführen. Die Unbeſtimtheit und Unrichtigkeit der Begriffe, die ſich ſchon in dieſen Erklärungen der praktiſch philoſophiſchen Diſciplinen zeigt, herrſcht auch die ganze Ausführung derſelben hindurch. Die Principien ſind übrigens im Weſentlichen dieſelben, welche auch in der Wolfiſchen Philoſophie angenommen ſind. Du darfſt deine eigene und Anderer Vollkommenheit nicht mindern, iſt Princip des Naturrechts; Du ſollſt Deine eigene und Anderer Vollkommenheit befördern, iſt Princip der Moral; Wende ſchickliche Mittel an, um Deine Zwecke zu erreichen, iſt Princip der Politik. Der Diſcours des Darjes über das Naturrecht hat noch eine Seite, von der er lehrreich und intereſſant iſt. Er enthält eine Kritik der ältern naturrechtlichen Begriffe und

Sätze

Sätze nach den angegebenen Principien, und kann daher theils zur hiſtoriſchen Bekantſchaft mit denſelben nützen, theils auch umſtändlicher zeigen, wie ſich die Wolfiſche Philoſophie ihrem praktiſchen Theile nach zu der ältern verhielt. Beym Vortrage der Politik folgte Darjes den Inſtitutions politiques des Herrn v. Bilefeld, deßen Grundſätze er auch in einem kurzen deutſchen Entwurfe darſtellte. Darjes hatte als Schriftſteller ungleich mehr Popularität, als Cruſius oder Baumgarten; aber weder den Scharfſinn des erſtern, noch die Gründlichkeit, ſyſtematiſche Denkart und Präciſion des Andern. Seine Schreibart iſt ſehr unrein, voll fremder vornehmlich lateiniſcher Wörter und Phraſen, und überdem ſehr ſeicht und weitſchweifig. In dieſem Betrachte wurde er von Meier weit überttroffen. Im Gebiete des Naturrechts waren auch ſeine Gegner Joh. Chriſt. Claproth und Joh. Jac. Schmauß in Göttingen, die das Naturrecht auf die Triebe des Menſchen gründeten. Auch dieſen war er an Geiſt und Kentnißen nicht hinlänglich gewachſen, um ſeine eigene Meynung gehörig vertheidigen, und die ihrige widerlegen zu können.

S. Joh. Chriſt. Claproth's Grundriß des Rechtes der Natur; Göttingen 1749. 8. — Joh. Jac. Schmauß neues Syſtema des Rechts der Natur; Göttingen 1754. 8.

§. 2022.

§. 2022.

Wegen ſeiner originellen Vorſtellungsart von der Natur der Seele will ich hier den Freyherrn Friedrich Caſimir Carl von Creuz einſchalten. Er wurde im J. 1724 zu Homburg vor der Höhe gebohren, und ſtarb als Reichshofrath und Heßen Homburgiſcher Geheime Rath im J. 1770. Er beſtritt zunächſt die Gültigkeit des gangbaren Begriffs von der Seele, daß ſie eine einfache Subſtanz ſey. Dieſe laſſe ſich nicht denken, obgleich daraus die objective Unmöglichkeit derſelben nicht folge. Da er inzwiſchen das Bewußtſeyn auch nicht aus einer zuſammengeſetzten Subſtanz zu erklären wußte; ſo verfiel er darauf, die Seele für ein Mittelding zwiſchen einer einfachen und zuſammengeſetzten Subſtanz anzunehmen. Dieſes Mittelding ſollte aus Theilen beſtehen, die zwar auſſer einander, aber nicht ohne einander exiſtiren könten. Die Seele alſo hat Theile; aber dieſe Theile beſtehen nicht einzeln jeder für ſich; ſie hat nur Eine Kraft, iſt untheilbar, und ohne innere Bewegung; ſie hat Ausdehnung, Figur, Gröſſe, aber von anderer Art, als die zuſammengeſetzten Subſtanzen. Itzt entſtand aber die Frage: Sind die angenommenen Theile der Seele einfach oder zuſammengeſetzt? Um der Verlegenheit auszuweichen, in welche ihn

ihn dieſe Frage brachte, erfand Creuz wiederum ein Mittelding zwiſchen Subſtanz und Beſtimmung. Dieſes Mittelding iſt eine Wirklichkeit, die ſich zwar auſſer, aber nicht ohne eine andere vorſtellen läßt, und dergleichen ſind die Theile der Seele. Einfach und Uneingeſchränkt hielt C. für Wechſelbegriffe. Denn das einfache Ding ſowohl als das uneingeſchränkte ſind alles, was ſie ſind, auf einmal, und dieſe Erklärung paßt auf alle Dinge überhaupt. Daher kehrte C. den Satz: Das Uneingeſchränkte iſt einfach, rein um, und da gleichwohl der Satz; Alle endliche Dinge ſind einfach, falſch iſt; ſo folgerte er hieraus weiter, daß es überall keine einfache endliche Dinge gebe. Auch mit den Vermögen und Aeuſſerungen der Seele verband C. eigene Begriffe. Das Bewußtſeyn erklärte er als die Fortſetzung der Exiſtenz. Die Vorſtellung iſt ihm ein ſinnliches Object. Es giebt ein Bewußtſeyn ohne Vorſtellung, wie das reine Selbſtbewußtſeyn; aber es giebt keine Vorſtellung ohne Bewußtſeyn. Die Seele bringt aus ſich ſelbſt alle die Möglichkeiten hervor, deren Exiſtenz ſie ſich nach und nach bewußt wird. Dieſe ſind den außer ihr wirklichen Dingen vollkommen ähnlich, ihr aber eher gegenwärtig, als die Dinge ſelbſt. Gehen in den Organen des Körpers Veränderungen vor, die ſich auf jene Möglichkeiten

be-

beziehen; ſo ſchließt die Seele auf die Wirklichkeit, welche die aus ihr ſelbſt hervorgebrachte Möglichkeit auſſer ihr habe. C. unterſchied ſich alſo vom Leibniz darin, daß er äuſſere Gründe der Vorſtellungen wirklicher Dinge auſſer uns ſtatuirte, obgleich die Seele alle ihre Ideen durch eigene Kraft producirt. Wie übrigens die Seele mit dem Körper und mit der Auſſenwelt verknüpft ſey, ließ er unerklärt. Soſern die Seele durch eigene Kraft Ideen hervorzubringen vermag, kann ſie auch denken ohne Hülfe des Körpers; ja ſie denkt ohne Hülfe des Körpers wirklich, da ſie ſich ihres organiſchen Körpers ſelbſt bewußt iſt. Das denkende Weſen ohne den organiſchen Körper iſt der Geiſt, der lauter deutliche Ideen hat; in Verbindung mit dem organiſchen Körper iſt es die Seele, die als ſolche bloß ſinnliche Vorſtellungen hat, welche in Verhältniß zu den geiſtigen dunkel ſind. Auch in dem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchen kann der Geiſt ohne den Körper wirken, welches C. aus den Träumen und dem Nachtwandeln beweiſen zu können meynte. Für die Unſterblichkeit der Seele führte C. den Grund an, daß die Wirkung Gottes, wodurch er eine Seele vernichtete, vergänglich ſeyn würde, welches ſich widerſpräche.

S. von Creuz Verſuch über die Seele; Frankf. und Leipzig 1753. II Theile. 8. Vgl. *Chriſt. Heinr. Haſe* Diſp. de anima humana non medii generis inter ſimplices et compoſitas ſubſtantias, Ienae 1756.

§. 2023.

Zu den merkwürdigern Philoſophen aus der Periode der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie in Deutſchland kann noch gerechnet werden Gottfried Ploucquet, Profeſſor der Logik und Metaphyſik zu Tübingen, der ſich ſowohl um die deutlichere und beſtimtere Darſtellung der Leibniziſchen Monadenlehre, als auch um die Vervollkommung der Methode der Logik verdient gemacht hat. Er ſchlug vor, die Syllogiſtik nach Art der Geometrie zu behandeln, und erfand zu dem Ende den von ihm ſogenannten logiſchen Calcul. Dieſer gründet ſich auf folgende Theorie: Die Bejahung iſt die Einſicht der Identität des Subjects mit dem Prädicate. In jedem bejahenden Urtheile iſt alſo immer nur Eine Idee, weil Subject und Prädicat identiſicirt ſind. Jeder bejahende Schluß wird auf Eine Idee zurückgeführt; denn die Particularität wird hier allezeit in comprehenſivem Verſtande genommen. Verneinende Sätze ſind das Gegentheil der be-

bejahenden. Sie beruhen daher auf zwey Begriffen, und die Schlüße aus ihnen werden immer auf zwey Begriffe zurückgeführt. Bey bejahenden Sätzen, die nicht ganz identiſch ſind, wird das Prädicat nicht in ſeinem unbeſtimten Umfange, ſondern beſtimt für das Subject betrachtet; und ſo kommen ganz identiſche Sätze heraus, die einer reinen Umkehrung fähig ſind. Nach dieſem Grundſatze wird das Prädicat in ſeiner Particularität bezeichnet. Z. B. Der Satz: Alle Löwen ſind Thiere, wird nach Ploucquet's Methode zu folgendem: Alle Löwen ſind eine gewiße Art Thiere (Löwenthiere). Nicht identiſche Sätze werden dadurch auf gewiße Weiſe identiſch, zwar nicht, daß die Wahrheit des Satzes aus dem Hauptbegriffe allein erhellt, ſondern durch einen hinzukommenden Satz, den Satz vom Grunde, erkant wird. Z. B. Das Eis, welches an's Feuer komt, ſchmilzt, heißt nach P.: Das Eis iſt eine gewiße Art der in Feuer zerſchmelzenden Dinge. — Zur Bezeichnung dienen die Anfangsbuchſtaben der Wörter, womit der Begriff benannt wird; große Buchſtaben bedeuten das Allgemeine; kleine das Particulare. Die unmittelbare Verbindung der Buchſtaben bezeichnet die Bejahung; die Trennung durch das Zeichen der Ungleichheit (>) die Verneinung z. B die Sätze:

Alle Bäume ſind Pflanzen;
Alle Pflanzen ſind organiſirt;
Alles Organiſirte iſt lebend;

bezeichnet Plouquet folgendermaßen:

A p (nehmlich eine gewiße Art Pflanzen)
P o (eine gewiße Art organiſirter Dinge).
O v.

Da nun p unter P; o unter O ſteht, ſo läßt ſich auch po und ov ſetzen, und dieſe Sätze werden auf Apov reducirt. Hier ſind alle Beſtimmungen zuſammen, und durch Auslöſchung einiger Buchſtaben auch einzeln angegeben. Bey Verneinungen findet folgende Operation ſtatt:

Alle Menſchen ſind eingeſchränkt;
Alles Eingeſchränkte iſt veränderlich;
Alles Veränderliche iſt nicht ewig;
Das Ewige iſt nothwendig

H l ⎫ H lm ʎ AEn. * Woraus ſich denn
L m ⎭ ſogleich ergiebt:

M ʎ AE ⎫ H ʎ AE, H ʎ n, l ʎ n,
A E n ⎭ l ʎ AE, m ʎ n, m ʎ AE.

Bejahende Sätze, welche einen gemeinſamen Begriff enthalten, können nach dieſer Methode, wo

*) Die Bezeichnung bezieht ſich auf die Beyſpielsſätze im Lateiniſchen, die hier deutſch überſetzt ſind.

wo alles in ſeiner Individualität betrachtet wird, in Einen Satz verbunden werden; ſo wie auch diejenigen einer ſolchen Verbindung fähig ſind, in denen ſich Prädicate finden, die ſich identificiren laſſen; z. B.

Menſchliche Seelen ſind einfach; und:
Subſtanzen ſind Kräfte,

werden alſo reducirt:
A H S + S v. Nun iſt S s und s auch S, alſo H H v. oder:

Die Materie iſt ausgedehnt;
Die Luft iſt flüßig;

M e A E P. Nun ſteht A E unter M, läßt ſich alſo identificiren A E m: daher denn A E e m f.

Sehr leicht ſind die Schlüße anzugeben; da man nichts weiter nöthig hat, als die drey Hauptbegriffe nach ihrem Werthe hinzuſetzen, wo ſich dann der Schlußſaz durch Auslöſchen des Mittelbegriffs ergiebt. Alle Figuren und Modi fallen in einander, und der größte Theil der Schlußregeln braucht nicht beobachtet zu werden; denn es bleiben nur dieſe, daß aus bloß verneinenden Sätzen und aus vier Begriffen nichts folgt. Die Regel: Aus bloß particularen Sätzen folgt nichts, fällt weg, indem die particularen Sätze durch jene beſtimte

te Betrachtungsart in allgemeine und einzelne verwandelt werden. Man hat bloß dieſe Regel in Acht zu nehmen: Denjenigen Satz, in welchem der Mittelbegriff allgemein genommen wird, ſetze man zuerſt; den andern neben ihm, ſo daß der Mittelbegriff zwiſchen beyde zu ſtehen komt; dann ſtreiche man letztern aus, ſo bleibt der Schlußſatz. Wo der Mittelbegriff beyde male in gleicher Ausdehnung erſcheint, iſt die Ordnung willkührlich:

Alle Subſtanzen ſind Kräfte S v
Alle Seelen ſind Subſtanzen A s

A S v oder v s A = A v = v A

Keine Materie kann denken M ⅄ C
Die Körper ſind Materie K m

K ⅄ C oder C ⅄ K = K ⅄ C ⅄ C = K

Mit Rückſicht auf jene Regel kann man um die Form ganz unbekümmert bleiben, weil in derſelben unrichtige Schlüße doch ihre richtige Folge geben, als:

Alle Körper ſind ausgedehnt C e
Keine Monade iſt ein Körper M ⅄ C

M ⅄ C e

nehmlich: Keine Monade iſt das Ausgedehnte (e), was ein Körper iſt; mehr beweiſt der Schluß nicht. — Ueber einen allgemeinen

Cal-

Calcul waren Ploucquet's Hauptideen folgende: Das Rechnen iſt eine Methode, das Unbekante aus dem Bekanten nach unveränderlichen Regeln zu finden. Jede Art zu rechnen muß ſich nach den zu berechnenden Dingen richten, und alſo nach der Verſchiedenheit dieſer ſelbſt verſchieden ſeyn. So laſſen ſich z. B. die Kräfte der Subſtanzen nicht durch Größen angeben, welche aus ähnlichen kleinern Größen zuſammengeſetzt ſind. Laues Waſſer zu eben ſo lauem Waſſer giebt kein wärmeres. Hieraus fließt, daß es unendlich verſchiedene Rechnungsmethoden geben müſſe; und daß eine ganz allgemeine Rechnungsmethode die menſchliche Faſſungskraft überſteige, weil ſie eine vollkomne Erkentniß aller Dinge vorausſetzt. Aus einer Verbindung der allgemeinſten Hauptheile jeder Wiſſenſchaft in einem Calcul, würde nur eine Ontologie herauskommen. Ueberdem findet nicht in jeder Rechnung eine Subſtitution der gleichen Dinge ſtatt. Denn wo entweder Verſchiedenheiten der Dinge (nicht der arithmetiſchen Differenz), oder die Entwickelungen der Wirkungen und Geſetze betrachtet werden; läßt ſich eine ſolche in einem und eben demſelben Calcul nicht einſehen. Endlich da alle Zeichen willkührlich ſind, ſo kann aus ihnen die Folge nicht ſo entſtehen, wie in den Dingen ſelbſt, und wie es ſich bey der Geometrie findet, wo man realiter und nicht charakteri-

ſtiſch calculirt, wie es in der Arithmetik geſchieht. Zu dieſer Art zu calculiren gehört auch der vom P. vorgeſchlagne logiſche Calcul, deßen Vorzüge darin beſtehn, daß man mit leichter Mühe die Schlüße einſieht und demonſtrirt, keine Fehler begeht, (auſſer durch Unachtſamkeit, deren Quelle ſich ſogleich entdeckt), und daß die Syllogiſtik dadurch ungemein abgekürzt wird. Selbſt der Unwißende, wenn er nur den Calcul verſteht, kann richtig ſchließen. Inzwiſchen iſt dies auch Alles, was die Methode leiſtet, und ſie hat auſſerdem noch den Fehler, daß ſie Alles concret ausdrückt, da doch das Höhere abſtract gedacht werden kann. Dies war es auch, was Lambert an der Erfindung Ploucquet's tadelte, welcher hingegen ſeinerſeits viel an jenes Bezeichnung auszuſetzen fand.

Die hierher gehörig Schrift Ploucquet's iſt vornehmlich ſeine Methodus calculandi in logicis. Vgl. Sammlung der Schriften, welche den logiſchen Calcul betreffen. Da mir dieſe nicht zu Geſichte gekommen ſind, ſo habe ich das Weſentliche der Ploucquetſchen Methode aus v. Eberſtein's Geſchichte der Logik und Metaphyſik B. I. S. 303 ff. entlehnt. Hr. von E. bemerkt auch, daß ſich dem erwähnten Mangel der Ploucquetſchen Methode abhelfen laſſe, wenn man darauf achte, daß m oder n immer die Beſtim-

ſtimmungen von M oder N mit enthalten, und wenn man die verſchiedenen Arten des M und N durch dieſelben Buchſtaben verſchiedener Alphabete angebe. Er meynt inzwiſchen, daß man nur dann einen brauchbaren logiſchen Calcul haben würde, wenn man die erſten Möglichkeiten, oder die urſprünglich einfachen Begriffe als Ausdrücke derſelben, entdeckt und bezeichnet hätte. Dann ließen ſich aus ihnen alle Arten zuſammengeſetzter Begriffe bilden, bezeichnen, und durch Zeichen anſchaulich machen; ſo wie man in der Algebra und Rechenkunſt die Größen aus ihren Stammbegriffen — den Einern in der Rechenkunſt — zuſammenſetzt, und darnach bezeichnet; und von allen Größen die Realdefinition angeben kann. Lambert ſcheint dieſe Idee gehabt zu haben; und ob er zwar hätte wiſſen ſollen, daß man daraus, wenn für den Menſchen ein Begriff einfach iſt, nicht auf ſeine abſolute Einfachheit ſchließen darf: ſo wäre er doch der Sache um etwas näher gekommen, wenn er auch nur die für uns einfachen Begriffe aufgefunden hätte. So aber vermiſchte er das SinnlichEinfache mit dem Einfachen des Verſtandes, und konte daher nur ein höchſt mangelhaftes Werk in ſeiner Architektonik liefern. Ploucquet fühlte die Unmöglichkeit eines ſolchen allgemeinen Calculs, und ſtellte daher ſein Ziel etwas näher; ſeine Methode logiſch zu calculiren dürfte brauchbar zur Erweiterung der Wiſſenſchaften ſeyn, wären auch nur unſere Stamm begriffe aufge-

geſucht und bezeichnet. Doch müßten die Zeichen in etwas vollkomner ſeyn, und wenigſtens zugleich ausdrücken, ob die Prädicate weſentliche Stücke, Eigenſchaften, oder zufällige Beſchaffenheiten von den Subjecten ausſagten, und wie einem Dinge ein Prädicat um des andern willen zukomme. Dann aber möchte wohl die große Menge der Zeichen die erwartete Bequemlichkeit und leichte Ueberſicht beträchtlich vermindern.

Vier

Vier und zwanzigſter Abſchnitt

Geſchichte der Philoſophie in England während des achtzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*; the deſign of which is plainly to demonſtrate the reality and perfection of human knowledge, the incorporal nature of the Soul, and the immediate providence of a Deity, in oppoſition to Sceptics and Atheiſts; alſo to open a method for rendering the Sciences more eaſy, vſeful, and compendions, by *George Berkeley*; London 1713. 1725. 8. Franzöſiſch Amſterdam 1750. 12. Deutſch: Sammlung der vornehmſten Schriftſteller, die die Wirk-

Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen; enthaltend Berkeley's Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous, und des Collier allgemeinen Schlüßel, überſetzt und mit widerlegenden Anmerkungen verſehen, nebſt einem Anhange, worin die Wirklichkeit der Körper erwieſen wird, von J. Chriſt. Eſchenbach; Roſtock 1756. 8. — Noch ſind von Berkeley folgende philoſophiſche Schriften zu merken: A new theory of viſion; London 1709. 8. — Treatiſe on the principles of human knowledge; London 1710. 8. — De motu; London 1721. — *Alciphron* or the minute philoſopher; London 1732. Franzöſiſch von de Ioncourt 1734. 2 Voll. 12. — The works of *George Berkeley*, London 1784. II Voll. 4. — Georg Berkeley's philoſophiſche Werke. Aus dem Engliſchen überſetzt, und mit einigen Nachrichten von dem Leben und den übrigen Schriften desſelben verſehen. Der erſte Theil (Leipzig 1781) enthält die Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous. — Obſervations on Man, his frame, duty and his exſpectations. By *David Hartley*; London 1749. 2 Voll. 8. — Deutſch mit Anmerkungen und Zuſätzen von Herm. Andr. Piſtorius; Roſtock und Leipzig 1772. II. Bände. 8. — *Hartley's* theory of the human mind, on the principle of the aſſociation of ideas; with Eſſays relating to the Subjects of it, By *Ioſeph Prieſtley*; London 1775. 8. — *A Treatiſe of human nature* being an attempt to introduce the experimental method of reaſoning into moral

ral ſubjects. By *Dav. Hume.* III. Voll. 1739. 4. Deutſch: *David Hume's* Abhandlung über die menſchliche Natur; nebſt kritiſchen Verſuchen über dieſes Werk, von *Ludw. Heinr. Iakob*; Halle 1790. 91, III. Bände. 8. — *Eſſays and treatiſes on ſeveral ſubjects.* In two volumes. By *David Hume.* A new edition. London 1770. 1784. 8. Vol. I. containing Eſſays moral, political, and literary (zuerſt beſonders gedruckt Edinburgh. 1742); Voll. II. containing an Enquiry concerning human underſtandig (eine Umarbeitung des Treatiſe of human nature, zuerſt beſonders gedruckt London 1748. 8. Deutſch (von Sulzer) Hamburg und Leipzig 1755. 8. neu überſetzt von W. G. Tennemann, nebſt einer Abhandlung über den philoſophiſchen Skepticismus von Reinhold; Jena 1793. 8); a diſſertation on the paſſions; an enquiry concerning the principles of morals (beſonders gedruckt London 1751. 12) and the natural hiſtory of religion (beſonders gedruckt London 1755. 8.) — Political Diſcourſes. By *David Hume*; Edinburgh. 1752; ed. II ibid. 1753. 8. — Dialogues concerning natural religion; ed. II London 1779. 8. Deutſch. Geſpräche über die natürliche Religion von David Hume. Nach der zweyten engliſchen Ausgabe überſetzt (von Schreiter), nebſt einem Geſpräche über den Atheismus von Ernſt Plattner (Leipzig 1781. 8.) — Dav. Hume's vier Abhandlungen: die natürliche Geſchichte der Religion; von der Leidenſchaft;

ſchaft; vom Trauerſpiel; von der Grundregel des Geſchmacks. Ueberſetzt von Joh. Gabriel Reſewitz. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. — Eſſays on ſuicide and the immortality of the ſoul by the late *David Hume*; with remarks by the editor. To which are added two letters on ſuicide from Rouſſeau's Eloiſa. A new edition with conſiderable improvements; London 1789. Beyde Verſuche ſind nie unter Hume's Namen erſchienen, und finden ſich in keiner Ausgabe ſeiner Werke. Sie wurden aber gleich nach ihrer Erſcheinung Hume'n zugeſchrieben, und er hat nie widerſprochen, daß er der Verfaſſer ſey. In der obigen Edition ſind auch die Abhandlungen über die Unſterblichkeit der Seele und den künftigen Zuſtand aus dem Spectator abgedruckt. — An eſſay on the nature and immutability of truth, in oppoſition to Sophiſtry and Scepticiſm. By *Iames Beattie*; Edinburgh 1770. 8. Deutſch: Kopenhagen 1772. 8. Nach der fünften Ausgabe London 1774 überſ. Leipzig 1777; und in Beattie's Werken; II B. Leipzig 1779. 80. — An Appeal to common ſenſe in behalf of Religion. By *Iames Oswald* Vol. I Edinb. 1766. Vol. II 1772. Deutſch Leipzig 1774. II B. 8. — Inquiry into the human mind, on the principle of common ſenſe. By *Thomas Reid*. Ed. III. London 1769. 8. Deutſch Leipzig 1782. — Ebendeſſelb. Eſſays on the intellectual powers of man; Edinburgh. 1785. Einen Auszug S. in Feder und Meiners Philoſ. Bibl. B. I. S. 43.

43. — Ebendeſſelb. Esſays on the active powers of man; Edinburgh 1788. 4. — An examination of Dr. *Reid's* Inquiry into the human mind; Dr. *Beattie's* Esſay on the nature and immutability of truth; and Dr. *Oswald's* Appeal to common ſenſe. By *Joſeph Prieſtley*; London 1774. 8. — Ebendeſſ. Letters to a philoſophical vnbeliever, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and eſpecially thoſe contained in the writings of Mr. *Hume*; P. 1. 2. Bath. 1780. Deutſch Leipzig 1782. Additional letters 1781—1787. — A continuation of the letters to the philoſophers and politicians of France on the ſubject of religion, and of the letters to a philoſophical unbeliever. Northumberland-town 1794. — *Rich. Hurd's* remarks on *Dav. Hume's* Esſay on the natural hiſtory of religion; London 1757. 8. — An Esſay on Mr. *Hume's* Esſay on miracles (in *H's* Esſays and Treatiſes on ſeveral ſubjects). By *William Adams*; London 1752. 8. — *George Campbell's* disſertation on miracles, containing an examination of the principles advanced by *Dav. Hume*; London 1762. 8. Franzöſiſch avec des remarques par *Iean Caſtilion*; a Utrecht 1765. 8. — A Disſertation on the numbres of mankind in ancient and modern times, in which the Superior populousneſs of antiquity is maintained, with an Appendix containing additional obſervations and ſome remarks on Mr. *Hume's* political discourſe of the populousneſs of antient na-

nations. (By *M. Wallace*). Edinburgh. 1753. 8. Franzöſiſch. Paris 1754. 8. —

Von den als Gegner Hume's angeführten Schriftſtellern Beattie und Prieſtley ſind noch folgende philoſophiſche Werke zu bemerken: *James Beattie's* Disſertations moral and critical; London 1783. 4. Deutſch (von Carl Groſſe) Göttingen 1789. 8. Th. I—3. — Ebendeſſ. Elements of moral Science Vol. I 1790. 8. Deutſch (von K. P. Moritz) Berlin 1790. 8. — The hiſtory and preſent State of diſcoveries relating to viſion, light and colours. By *Joſeph Prieſtley*. Vol. I. II. 4 London 1772. Deutſch mit Anmerkungen und Zuſätzen von Georg Simon Klügel; Leipzig 1776. Th. II. 4. — Ebendeſſ. Disquiſitions relating to matter and ſpirit, with a hiſtory of the philoſophical doctrine concerning the origin of the ſoul and the nature of matter, with its influence on Chriſtianity, eſpecially, with reſpect to the doctrine of the pre-exiſtence of Chriſt. London 1777. 8. — Ebendeſſ. The doctrine of philoſophical necesſity illuſtrated, being an Appendix to the Disquiſitions relating to matter and ſpirit, with an answer to the Letters on materialism, and on *Hartley's* theory of the mind; London 1777. 8. — Ebendeſſ. Free discusſion of the doctrines of materialism and philoſophical necesſity in a correspondence between Dr. *Price* and Dr. *Prieſtley*; London 1778. 8. — Ebendeſſ. Letter to *John Palmer* in defence of the Illu-

Illuſtration of philoſophical neceſſity; London 1779. 8. Second letter 1780. 8. — Ebendeſſ. Letter to *Iac. Bryant* in defence of philoſophical neceſſity; London 1780. 8. — Ebendeſſ. Eſſay on a courſe of liberal education for civile and active life; S. L. 1765. — Miſcellaneous obſervations relating to education, more expecially as it reſpects the conduct of the mind, with an eſſay on a courſe of liberal education for civile and active life; London 1778. 8. — Lectures on hiſtory and general policy, with an eſſay on a courſe of liberal education for civil and active life; London 1788. 4. — Ebendeſſ. Eſſay on the firſt principles of government, and on the nature of political, civil and religions liberty; London 1768 8.; ed. II corrected and enlarged; London 1771. 8. — Characteriſticks. By *L. Shafteſbury*; London 1737. Voll. III. 8. — Deutſch Leipzig 1776. III Theile. 8. —

The fable of the Bees; or private vices publik benefits; with an Eſſay on Charity ſchools and a Search into the nature of Society. (By B. *Mandeville*); ed. VI London 1732. II Voll. 8. — Franzöſiſch 1740. 8. — Letters written by the Earl of *Cheſterfield* to his Son *Philip Stanhope*. In two volumes London 1774. 4. Deutſch Leipzig 1775. V Bände. 8. — *Bolingbroke's* Letters on the ſtudy and vſe of hiſtory; London 1752. 8. — Ebendeſſ. Reflexions concerning innate principles; London 1752.

8. Ebendeſſ. Lettres ſur l'esprit du patriotisme; Edinb. 1752. 8. — *W. Wollaſton's* Religion of Nature delineated; London 1724. 4. 1726. — Diſcourſes on the principal branches of natural Religion and ſocial virtues. By *Iames Foſter*; London 1749. II Voll. 8. Deutſch Jena 1751-53. 2 Theile. 8. — An enquiry into the Original of our ideas of beauty and virtue, in two treatiſes, in which the principles of the late Earl of *Shaftesbury* againſt the author of the Fable of the bees, and the ideas of moral good an evil are eſtablished according to the ſentiments of the ancient Moraliſts. With an attempt to introduce a mathematical calculation in ſubjects of Morality. By *Francis Hutcheſon*; London 1720. 1727. 8. Deutſch Frankfurt 1762. 8. Franzöſiſch Amſterdam 1749. Tomes II. 8. Ebendeſſ. Esſay on the nature and conduct of pasſions and affections, with illuſtrations on the moral ſenſe; edit. IV. London 1756. 8. Deutſch Leipzig 1765. 8. — Ebendeſſ. Syſtem of Moral philoſophy in three books, published from the original manuſcript by his Son *F. Hutcheſon* M. D; to which is prefixed ſome account of the life, writings and character of the author, by *Will. Leechmann*; London 1755. II Voll. 4. Deutſch Leipzig 1756. II Bände. 8. — Synopſis Metaphyſicae Ontologiam et pneumatologiam complectens. Auctore *Franc. Hutcheſon*; Edit. III Glasguae 1749. 8. — *Ejusdem* philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria libris III, ethices et ju-

jurisprudentiae naturalis principia continens; Glasguae 1745. 12. — *Iohn Clark's* Fundation of Morality in theory and practice; York ſ. a. — Theory of moral ſentiment, By *Adam Smith*; ed. III London 1767. 8. Deutſch Braunſchweig 1770. 8. — Ebendeſſ. Inquiry into the nature and cauſes of the Wealth of nations; ed. II London 1777. Voll. II. 4. Deutſch (von Garve) nach der vierten engliſchen Ausgabe Breslau 1794. IV B. 8. — Eſſays on the principles of morality and natural religion. In two parts. By *Henry Home* (Lord *Kaims*) Edinburgh 1751. 8. Deutſch mit Anmerkungen von C. G. Rautenberg; Braunſchweig 1768. 2 Th. 8. — Ebendeſſ. Elements of Criticism; ed. III Edinb. 1762. Voll. III. 8. Deutſch. Leipzig 1772. III Theile. 8. — Review of the principal queſtions and difficulties in morals. By *Richard Price*; London 1758. — Ebendeſſ. Four diſſertations on providence, on prayer, on the reaſons of a ſtate of happineſs, on the importance of chriſtianity; ed. II London 1768. — Ebendeſſ. Obſervations on the nature of civil liberty; ed. 6. London 1776. — Inſtitutes of moral philoſophy. By *Adam Ferguſon*; London 1769. 8. (nachgedruckt zu Maynz und Frankfurt 1786. 8). Deutſch von Garve Leipzig 1772. — Elements of moral philoſophy. By *David Fordyce*; London 1754. 8. Deutſch. Berlin 1758. 8. — The light of nature. By *Edward Search*; London 1779. V Voll. 8. Deutſch von

ten with a view of fixing the fluctuating ideas of taſte. By *William Hogarth*; London 1753. 4. Deutſch. Berlin 1754. 4. — Enquiry into the origin of our ideas of the ſublime and beautiful; London 1757. 8. ed. 5. 1767. 8; Deutſch (von Garve) Riga 1773. 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: An Account of the life of *George Berkeley* — with notes containing ſtrictures upon his works; London 1776. 8. Vgl. Supplement to the New Biographical Dictionary Vol. XII. p. 44, welches Werk überhaupt für die neuere Engliſche Literargeſchichte ein *treffliches* Hülfsmittel iſt. — Der Geiſt des Herrn Hume, oder Sammlung der vorzüglichſten Grundſätze dieſes Philoſophen. Aus dem Franzöſiſchen (von Joh. Gottfr. Bremer); Leipzig 1774. 8. — The life of *David Hume*, written by himſelf; London 1777. 12. Franzöſiſch à Londres 1777. 12. Deutſch in Walch's neueſter Kirchengeſchichte Th. VIII. — *Davidis Humei*, Scoti, ſummi apud ſuos philoſophi, de vita ſua acta liber ſingularis 1787. 4. Auch in den Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt von K. A. Cäſar B. VI. — Supplement to the life of David Hume containing genuine anecdotes and a circumſtantial account of his death and funeral. To which is added a certified copy of his laſt will and teſtament. Vgl. Eſchenburg's Brittiſches Magazin I, 83 ff. — A letter to *Adam Smith* on the life, death, and philo-

loſophy of his friend *David Hume*, by one of the people called Chriſtians; Oxford 1777. — Apology for the life and writings of *David Hume*, with a parallel between him and the late Lord *Cheſterfield*: to which is added an addreſs to one of the people called Chriſtians. By way of reply to his letter to *Adam Smith*; London 1777. — Curious particulars and genuine anecdotes reſpecting the late Lord *Cheſterfield* and *David Hume*, with a parallel between theſe celebrated perſonages, and an impartial character of Lord *Cheſterfield*. To which is added a ſhort vindication of the chriſtian cauſe and character, occaſioned by a recent reflection thrown upon them by the author of the Apology etc. London 1788. — Annual Regiſter for the year 1776. London 1777. S. 27. — Anekdoten und Charakterzüge aus Dav. Hume's Leben, von Stäudlin in der Berlin. Monatſchr. 1791. November. — Zimmermann von der Einſamkeit Th. I S. 69 — Sturz'ens vermiſchte Schriften Samml. I — Ueber die Streitigkeit zwiſchen Hume und Rouſſeau S. Expoſé ſuccinct de la conteſtation, qui ſ'eſt elevée entre Mr. *Hume* et Mr. *Rousſeau* avec les pieçes juſtificatives; à Londres 1766. — Tableau philoſophique de l'esprit de Mr. *de Voltaire*; Geneve 1771 Art. *Rousſeau*. — Reflexions ſur les confeſſions de *Iean Iaques Rouſſeau*, ſur le caractere et le genie de cet ecrivain, ſur les cauſes et l'etendue de ſon influence ſur l'opinion publique, enfin ſur

 quel-

Erxleben Göttingen 1771. 2 B. 8. — Logik or the right vſe of reaſon in the enquiry after truth, with a variety of rules to guard againſt error in the affairs of religion and human liſe as well as in the ſciences. By *Iſaac Watts.* Ed. VI London 1736. — Ebendeſſ. Supplement to his treatiſe of Logick, containing a variety of remarks and rules for the attainment and communication of vſeful knowledge in religion, in the ſciences and in common life; London 1741. 8. — Dr. Iſaak Watt's Lehre von den Gemüthsbewegungen. Aus dem Engliſchen. Braunſchweig 1750. 8. — Ebendeſſ. Verwahrung gegen die Verſuchung vom Selbſtmord. Aus dem Engliſchen. Halle 1740. 8. — On the immutability of moral truth by Mrs *Catherine Macauley Graham*; London 1783. 8. — Ebenderſ. Letters on education, with obſervations on religions and metaphyſical ſubjects; London 1790. 8. — Elements of the philoſophy of the human mind. By *Dugald Stewart*, Prof. of moral philoſ. in the univ. at Edinburgh; London 1792. 4. —

The *Oceana* of *Iames Harrington* and his other works, ſome there of are now firſt publishd from his own manuſcripts. The whole collected, methodiced and reviewed, with an exact account of his life prefixed by *Iohn Toland*; ed. II London 1737. fol. — Discourſes concerning Government. By *Algernon Sydney*; a new edi-

edition; London 1763. 4. — Franzöſiſch Paris 1756. Tomes IV. 12. — Political writings, By *Richard Steele*; London 1750. — Cato's Letters or Eſſays on liberty civil and religions, and other important ſubjects. (By Mrs. *Trenchard* and *Gordon*). Edit. *V* London 1748. *IV* Voll. 12. Deutſch Göttingen 1756. 4 Theile. 8. — An inquiry into the principles of political Oeconomy, being an eſſay on the ſcience of domeſtic policy in free nations, in which are particularly conſidered population, agriculture, trade, induſtry, money, coin, intereſt, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes. By *James Stewart*; London 1767. Voll. II 4.

Hermes or a philoſophical inquiry concerning language and vniverſal grammar. By G. H. (*Harris*); London 1751. 8. ed. 4. London 1786. Deutſch von Ewerbeck. — An eſſay on genius. By *Alexander Gerard*; London 1774. 8. Deutſch. Leipzig 1776. 8. — Ebendeſſ. Eſſay on taſte; Edinb. 1759. 8. Franzöſiſch mit Voltaire's und Montesquieu's Abhandlungen über den Geſchmack; Paris 1759. 8. Deutſch Breslau 1766. 8. — Obſervations on the correſpondance between poetry and muſic. By *Dan. Webb*; London 1769. 8. Deutſch von Eſchenburg; Leipzig 1771. 8. — Ebendeſſ. Remarks on the beauties of poetry; London 1762. 8. — Ebendeſſ. Enquiry into the beauties of painting. London 1761. 8. Deutſch Zürich 1766. 8. — The Analyſis of Beauty, writ-

 ten

ten with a view of fixing the fluctuating ideas of taſte. By *William Hogarth*; London 1753. 4. Deutſch. Berlin 1754. 4. — Enquiry into the origin of our ideas of the ſublime and beautifol; London 1757. 8. ed. 5. 1767. 8; Deutſch (von Garve) Riga 1773. 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: An Account of the life of *George Berkeley* — with notes containing ſtrictures upon his works; London 1776. 8. Vgl. Supplement to the New Biographical Dictionary Vol. XII. p. 44, welches Werk überhaupt für die neuere Engliſche Literargeſchichte ein treffliches Hülfsmittel iſt. — Der Geiſt des Herrn Hume, oder Sammlung der vorzüglichſten Grundſätze dieſes Philoſophen. Aus dem Franzöſiſchen (von Joh. Gottfr. Bremer); Leipzig 1774. 8. — The life of *David Hume*, written by himſelf; London 1777. 12. Franzöſiſch à Londres 1777. 12. Deutſch in Walch's neueſter Kirchengeſchichte Th. VIII. — *Davidis Humei*, Scoti, ſummi apud ſuos philoſophi, de vita ſua acta liber ſingularis 1787. 4. Auch in den Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt von K. A. Cäſar B. VI. — Supplement to the life of David Hume containing genuine anecdotes and a circumſtantial account of his death and funeral. To which is added a certified copy of his laſt will and teſtament. Vgl. Eſchenburg's Britiſches Magazin I, 83 ff. — A letter to *Adam Smith* on the life, death, and philo-

loſophy of his friend *David Hume*, by one of the people called Chriſtians; Oxford 1777. — Apology for the life and writings of *David Hume*, with a parallel between him and the late Lord *Cheſterfield:* to which is added an addreſſ to one of the people called Chriſtians. By way of reply to his letter to *Adam Smith*; London 1777. — Curious particulars and genuine anecdotes reſpecting the late Lord *Cheſterfield* and *David Hume*, with a parallel between theſe celebrated perſonages, and an impartial character of Lord *Cheſterfield*. To which is added a ſhort vindication of the chriſtian cauſe and character, occaſioned by a recent reflection thrown upon them by the author of the Apology etc. London 1788. — Annual Regiſter for the year 1776. London 1777. S. 27. — Anekdoten und Charakterzüge aus Dav. Hume's Leben, von Stäudlin in der Berlin. Monatsſchr. 1791. November. — Zimmermann von der Einſamkeit Th. I S. 69 — Sturz'ens vermiſchte Schriften Samml. I — Ueber die Streitigkeit zwiſchen Hume und Rouſſeau S. Expoſé ſuccinct de la conteſtation, qui ſ'eſt elevée entre Mr. *Hume* et Mr. *Rousſeau* avec les pieçes juſtificatives; à Londres 1766. — Tableau philoſophique de l'esprit de Mr. *de Voltaire*; Geneve 1771 Art. *Rousſeau.* — Reflexions ſur les confeſſions de *Jean Jaques Rouſſeau*, ſur le caractere et le genie de cet ecrivain, ſur les cauſes et l'etendue de ſon influence ſur l'opinion publique, enfin ſur

 quel-

quelques principes de ſes opinions, par Mr. *Servan*, à Paris 1783. p. 21. 35. 156. — Hiſtoire literaire de Geneve par Mr. *Senebier* T. III. p. 264. — Als Hülfsmittel zur neuern Geſchichte der engliſchen Philoſophie müſſen hauptſächlich auch die Journale der Engländer benutzt werden, als the Monthly review, Critical review, Vniverſal Magazine, Gentleman's Magazine u. a. — Ein ſehr ſchätzbares mit muſterhafter Genauigkeit verfaßtes literariſches Handbuch in Beziehung auf die engliſchen Schriftſteller überhaupt von 1770 — 1790 iſt: *Ierem. Dav. Reuſs* Gelehrtes England oder Lexicon der jetztlebenden Schriftſteller in Groſsbritannien, Irland und Nord America nebſt einem Verzeichniſse ihrer Schriften; Berlin 1791. 8. —

Von deutſchen Werken gehören noch hierher: Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. VI S. 619 ff. über George Berkeley. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II S. 137 ff. vornehmlich über Hume, und die durch deßen Philoſophie in England entſtandenen Streitigkeiten — Garve Ueberſicht der vornehmſten Principien der Sittenlehre von Ariſtoteles bis Kant; Breßlau 1798. — Kritiſcher Verſuch über den höchſten Grundſatz der Sittenlehre. Von *Georg Henrici*. Th. I. Leipzig 1799. Eigentlich eine Prüfung der verſchiedenen bisher aufgeſtellten Moralprincipien. In dieſem erſten Theile werden die Moralſyſteme von

Mande-

Mandeville, Hume, Hutcheſon und Smith kritiſch erörtert. — Meiners allgemeine kritiſche Geſchichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswiſſenſchaft. Zwey Theile. Göttingen 1800. S. beſonders Th. I S. 276 ff.

§. 2024.

Nachdem der ſcholaſtiſche Peripateticismus, hauptſächlich durch Baco von Verulam und Thomas Hobbes, von den Schulen und Univerſitäten in England verdrängt war, gieng die engliſche Philoſophie unter jenen Führern faſt ganz zum Empirismus über. Die Verſuche von Cudworth, More, Gale, u. a. den Platonismus mit dieſen und jenen Modificationen zur herſchenden Philoſophie zu machen, gelangen nicht; ihre Syſteme fanden im gelehrten engliſchen Publicum einzelne Anhänger, aber keinen allgemeinen Beyfall. Auch die Revolutionen der Philoſophie, welche gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts in Frankreich vorgiengen, erregten zwar in England große Aufmerkſamkeit und Theilnahme; aber hatten doch auf die herſchende philoſophiſche Denkart der Britten keinen entſcheidenden Einfluß. Newton hatte in dem, was er für die

die Philoſophie überhaupt gethan, die Erfahrungsphiloſophie begünſtigt, ſie als die einzig gültige und brauchbare empfohlen, und dieſes Urtheil indirecte durch die Art, wie er ſeine großen Entdeckungen im Gebiete der Naturwiſſenſchaft und Mathematik machte, bewährt. Was aber den Empirismus bey den Engländern vollends emporhob, war das Lockiſche Syſtem, welches jenen am gründlichſten, conſequenteſten und vollſtändigſten darzuſtellen ſchien, und in deßen Darſtellung philoſophiſcher Tiefſinn mit Deutlichkeit und Beſtimtheit der Begriffe, und Angemeſſenheit und Eleganz des Styls vereinigt waren. So viel Gegner Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand auch anfangs hatte, ſo gewann er doch bald auf einige Zeit die meiſten Stimmen der philoſophiſchen Denker unter den Engländern für ſich. Gleichwohl hinterließ der Locke'ſche Verſuch für die tiefer eindringende unbefangene Speculation eine Menge aus den Principien desſelben unauflösliche, und doch die Vernunft nicht wenig beunruhigende Schwierigkeiten, die durch ihn recht auffallend und einleuchtend wurden. Dahin gehörte die Nothwendigkeit der Grundſätze der menſchlichen Erkentniß, die ſich aus dem lockiſchen Syſteme nicht begreifen ließ, und doch, wenn die Erkentniß haltbar ſeyn ſollte, ſtatt finden mußte. Eben dahin gehörten der Materialismus und Deter-

Determinismus mit ihrem ganzen Gefolge, die unvermeidliche Reſultate des lockiſchen Empirismus waren, und die der Moralität und Religion ſehr gefährlich zu werden drohten. Dieſe Schwierigkeiten erzeugten daher auch bald neue originale Forſchungen, und aus dieſen giengen zunächſt einige neue Anſichten der Metaphyſik hervor.

§. 2025.

Eine dieſer neuen Anſichten der Metaphyſik hatte zum Urheber George Berkeley, Doctor der Theologie und Biſchof von Cloyne in Ireland. Er wurde gebohren im J. 1684 zu Kilcrin bey Thomastown in der Grafſchaft Kilkenny in Ireland, und ſtudirte ſeit ſeinem funfzehnten Jahre zu Dublin, zuerſt als Penſionär des Dreyeinigkeitscollegiums und nachher als Mitglied (Fellow) desſelben. Die erſte Probe ſeines philoſophiſchen Talents und ſeiner Einſichten war die Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonſtrata, die er vor ſeinem zwanzigſten Jahre geſchrieben zu haben ſcheint, aber erſt im J. 1707 herausgab, und die mehrere neue und ſinnreiche Ideen enthält. Im J. 1709 erſchienen ſeine Theory of viſion

und

und im nächſten Jahre ſeine Principles of human knowledge. Berkeley ſandte das letztere Buch an Clarke und Whiſton, die aber an der Behauptung des Verfaſſers, daß die Materie nichts Reelles ſey, Anſtoß nahmen, und daher das Buch für das Product eines in metaphyſiſche Subtilitäten verirrten Kopfes hielten. Im J. 1713 begab ſich Berkeley zum erſtenmale nach England, und publicirte zu London zur weitern Vertheidigung ſeines Syſtems des Immaterialismus die Three Dialogues between Hylas and Philonous. Er ſchloß hier eine vertraute Freundſchaft mit Addiſon, Richard Steele, Pope, Swift, und den Grafen von Peterborough, welcher letztere, da er als Geſandter nach Sicilien gieng, ihn noch in demſelben Jahre mit ſich dorthin nahm als ſeinen Caplan und Secretair. Schon im folgenden Jahre 1714 kehrte er aber mit dem Grafen von Peterborough nach England zurück. Da das damalige Miniſterium der Königinn Anne fiel, ſo verlor er die Hoffnung, durch dieſen Gönner weiter befördert zu werden. Er nahm alſo die Stelle eines Begleiters eines Herrn Aſhe auf einer Reiſe durch Frankreich und Italien an. Bey ſeinem diesmaligen Aufenthalte in Paris beſuchte er Malebranche, der gerade an einer Lungenentzündung krank war, ſich aber doch mit B. ſo lebhaft über deßen Philoſophie unterhielt, daß die

Krank-

Krankheit durch die Anſtrengung beym Reden ſehr verſchlimmert wurde, und er wenig Tage hernach ſtarb. In Italien verweilte Berkeley am längſten und liebſten; er ſtudirte die Schönheiten der Kunſt und der Natur dieſes Landes mit dem innigſten Intereſſe. Ein heftiger Ausbruch des Veſuv, der ſich ereignete, während er zu Neapel war im J. 1717, zog beſonders ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich; er beobachtete denſelben ſo nahe wie möglich und mit der größten Sorgfalt, und beſchrieb ihn in einem Briefe an Dr. Arbuthnot, der unter ſeinen Briefen im erſten Bande der neuen Ausgabe ſeiner Werke ſteht. Im J. 1721 kam er wieder nach London zurück. Auf Empfehlung Pope's ward er Caplan des Herzogs von Grafton, Lordlieutenants von Ireland, der ihn mit ſich wieder in ſein Vaterland führte. Im J. 1721 ward er Doctor der Theologie, nachdem er ſchon einige Jahre vorher zum Senior des Trinity college in Dublin gewählt war. Er gab aber die letztere Stelle auf, da er im J. 1724 Dechant von Derry wurde. In eben dieſer Zeit hatte Berkeley einen großen Plan entworfen, um die wilden Americaner zu bekehren, und zu dem Zwecke ein Collegium auf den Sommerinſeln oder den ſogenannten Bermudiſchen Inſeln zu errichten. Er gewann mehrere ſeiner jüngern Freunde in dem Trinity college für dieſen Plan, that da-

und im nächſten Jahre ſeine Principles of human knowledge. Berkeley ſandte das letztere Buch an Clarke und Whiſton, die aber an der Behauptung des Verfaſſers, daß die Materie nichts Reelles ſey, Anſtoß nahmen, und daher das Buch für das Product eines in metaphyſiſche Subtilitäten verirrten Kopfes hielten. Im J. 1713 begab ſich Berkeley zum erſtenmale nach England, und publicirte zu London zur weitern Vertheidigung ſeines Syſtems des Immaterialismus die Three Dialogues between Hylas and Philonous. Er ſchloß hier eine vertraute Freundſchaft mit Addiſon, Richard Steele, Pope, Swift, und den Grafen von Peterborough, welcher letztere, da er als Geſandter nach Sicilien gieng, ihn noch in demſelben Jahre mit ſich dorthin nahm als ſeinen Caplan und Secretair. Schon im folgenden Jahre 1714 kehrte er aber mit dem Grafen von Peterborough nach England zurück. Da das damalige Miniſterium der Königinn Anne fiel, ſo verlor er die Hoffnung, durch dieſen Gönner weiter befördert zu werden. Er nahm alſo die Stelle eines Begleiters eines Herrn Aſhe auf einer Reiſe durch Frankreich und Italien an. Bey ſeinem diesmaligen Aufenthalte in Paris beſuchte er Malebranche, der gerade an einer Lungenentzündung krank war, ſich aber doch mit B. ſo lebhaft über deßen Philoſophie unterhielt, daß die

Krank-

Krankheit durch die Anſtrengung beym Reden ſehr verſchlimmert wurde, und er wenig Tage hernach ſtarb. In Italien verweilte Berkeley am längſten und liebſten; er ſtudirte die Schönheiten der Kunſt und der Natur dieſes Landes mit dem innigſten Intereſſe. Ein heftiger Ausbruch des Veſuv, der ſich ereignete, während er zu Neapel war im J. 1717, zog beſonders ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich; er beobachtete denſelben ſo nahe wie möglich und mit der größten Sorgfalt, und beſchrieb ihn in einem Briefe an Dr. Arbuthnot, der unter ſeinen Briefen im erſten Bande der neuen Ausgabe ſeiner Werke ſteht. Im J. 1721 kam er wieder nach London zurück. Auf Empfehlung Pope's ward er Caplan des Herzogs von Grafton, Lordlieutenants von Irland, der ihn mit ſich wieder in ſein Vaterland führte. Im J. 1721 ward er Doctor der Theologie, nachdem er ſchon einige Jahre vorher zum Senior des Trinity college in Dublin gewählt war. Er gab aber die letztere Stelle auf, da er im J. 1724 Dechant von Derry wurde. In eben dieſer Zeit hatte Berkeley einen großen Plan entworfen, um die wilden Americaner zu bekehren, und zu dem Zwecke ein Collegium auf den Sommerinſeln oder den ſogenannten Bermudiſchen Inſeln zu errichten. Er gewann mehrere ſeiner jüngern Freunde in dem Trinity college für dieſen Plan, that dazu

und im nächſten Jahre ſeine Principles of human knowledge. Berkeley ſandte das letztere Buch an Clarke und Whiſton, die aber an der Behauptung des Verfaſſers, daß die Materie nichts Reelles ſey, Anſtoß nahmen, und daher das Buch für das Product eines in metaphyſiſche Subtilitäten verirrten Kopfes hielten. Im J. 1713 begab ſich Berkeley zum erſtenmale nach England, und publicirte zu London zur weitern Vertheidigung ſeines Syſtems des Immaterialismus die Three Dialogues between Hylas and Philonous. Er ſchloß hier eine vertraute Freundſchaft mit Addiſon, Richard Steele, Pope, Swift, und den Grafen von Peterborough, welcher letztere, da er als Geſandter nach Sicilien gieng, ihn noch in demſelben Jahre mit ſich dorthin nahm als ſeinen Caplan und Secretair. Schon im folgenden Jahre 1714 kehrte er aber mit dem Grafen von Peterborough nach England zurück. Da das damalige Miniſterium der Königinn Anne fiel, ſo verlor er die Hoffnung, durch dieſen Gönner weiter befördert zu werden. Er nahm alſo die Stelle eines Begleiters eines Herrn Aſhe auf einer Reiſe durch Frankreich und Italien an. Bey ſeinem diesmaligen Aufenthalte in Paris beſuchte er Malebranche, der gerade an einer Lungenentzündung krank war, ſich aber doch mit B. ſo lebhaft über deßen Philoſophie unterhielt, daß die

Krank-

Krankheit durch die Anſtrengung beym Reden ſehr verſchlimmert wurde, und er wenig Tage hernach ſtarb. In Italien verweilte Berkeley am längſten und liebſten; er ſtudirte die Schönheiten der Kunſt und der Natur dieſes Landes mit dem innigſten Intereſſe. Ein heftiger Ausbruch des Veſuv, der ſich ereignete, während er zu Neapel war im J. 1717, zog beſonders ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich; er beobachtete denſelben ſo nahe wie möglich und mit der größten Sorgfalt, und beſchrieb ihn in einem Briefe an Dr. Arbuthnot, der unter ſeinen Briefen im erſten Bande der neuen Ausgabe ſeiner Werke ſteht. Im J. 1721 kam er wieder nach London zurück. Auf Empfehlung Pope's ward er Caplan des Herzogs von Grafton, Lordlieutenants von Ireland, der ihn mit ſich wieder in ſein Vaterland führte. Im J. 1721 ward er Doctor der Theologie, nachdem er ſchon einige Jahre vorher zum Senior des Trinity college in Dublin gewählt war. Er gab aber die letztere Stelle auf, da er im J. 1724 Dechant von Derry wurde. In eben dieſer Zeit hatte Berkeley einen großen Plan entworfen, um die wilden Americaner zu bekehren, und zu dem Zwecke ein Collegium auf den Sommerinſeln oder den ſogenannten Bermudiſchen Inſeln zu errichten. Er gewann mehrere ſeiner jüngern Freunde in dem Trinity college für dieſen Plan, that da-

zu öffentlich Vorſchläge und brachte es durch die eifrigſten Bemühungen und durch Verwendung mehrer ſeiner Gönner bey König Georg I und dem damaligen Miniſter Walpole dahin, daß der Plan dem Parlemente vorgelegt, und von demſelben eine Summe von 20000 Pfund Sterl. zu der Unternehmung bewilligt wurde; welche Bewilligung K. Georg II, der kurz hernach den Thron beſtieg, beſtätigte. Auch kam eine anſehnliche Subſcription zum Beſten derſelben zu Stande. Im J. 1728 reiſte B. mit ſeiner Gattin, mit der er ſich kurz vorher verheyrathet hatte, und den übrigen Theilnehmern nach Rhodeisland, in der Nähe der Bermudiſchen Inſeln, um einen Ort auszuſuchen, wo das Collegium der Miſſionäre, das aus neun Mitgliedern unter B's Aufſicht beſtehn ſollte, errichtet werden könte, und Ländereyen zum Unterhalte deſſelben anzukaufen, wobey er einen großen Theil ſeines eigenen Vermögens aufopferte. Inzwiſchen wurde die dem B. vom Parlamente verwilligte Summe zu andern öffentlichen Bedürfnißen verwandt. B. ſah ſich zu ſeinem großen Kummer genöthigt, ſein Vorhaben aufzugeben, nach England zurückzukehren, und die ſubſcribirten Gelder ihren Eigenthümern wieder zu behändigen. Im J. 1732 gab er den Alciphron or the minute philoſopher heraus, und rechtfertigte dadurch ſeinen wahrhaft philoſophiſchen Geiſt und

Cha-

Charakter bey der Königinn Caroline, die ihm wohl wollte, bey der er aber wegen ſeiner frühern Schriften und ſeines Projects, die Americaner zu bekehren, als ein träumeriſcher Schwärmer geſchildert war. Durch Vermittelung derſelben ward er 1734 Biſchof von Cloyne in Ireland. Er verſah die Pflichten dieſes Amts mit dem rühmlichſten Eifer, und lebte gewöhnlich in ſeinem Sprengel, außer wenn ihn die Parlementsgeſchäffte nach Dublin riefen. Eine Aeuſſerung des berühmten Mathematikers Halley, daß die Lehren des Chriſtenthums unbegreiflich ſeyen, und die chriſtliche Religion überhaupt auf Wahn beruhe, wodurch ein Freund Addiſon's und Berkeley's zum Unglauben verführt war, bewog Berkeley, den Analyſt zu ſchreiben, worin er zeigte, daß gerade die Mathematiker dem Chriſtenthume mit Unrecht Geheimniße vorwürfen, da ſie ſelbſt weit größere Geheimniße und offenbare Falſa in ihrer Wiſſenſchaft zuließen, wovon nach B's Meynung die Lehre von den Fluxionen ein eminentes Beyſpiel ſey. Es veranlaßte dies einen lebhaften Streit zwiſchen B. und den engliſchen Mathematikern. Im J. 1745 bot ihm der Lord Cheſterfield das Biſtum Clogher an, das noch einmal ſo viel eintrug, wie das zu Cloyne; aber B. lehnte das Anerbieten dankbar ab, weil er ſich in ſeiner bisherigen Lage ſo wohl gefiel. Da ſeine Geſundheit mit dem zunehmen-

zu öffentlich Vorſchläge und brachte es durch die eifrigſten Bemühungen und durch Verwendung mehrer ſeiner Gönner bey König Georg I und dem damaligen Miniſter Walpole dahin, daß der Plan dem Parlemente vorgelegt, und von demſelben eine Summe von 20000 Pfund Sterl. zu der Unternehmung bewilligt wurde; welche Bewilligung K. Georg II, der kurz hernach den Thron beſtieg, beſtätigte. Auch kam eine anſehnliche Subſcription zum Beſten derſelben zu Stande. Im J. 1728 reiſte B. mit ſeiner Gattin, mit der er ſich kurz vorher verheyrathet hatte, und den übrigen Theilnehmern nach Rhodeisland, in der Nähe der Bermudiſchen Inſeln, um einen Ort auszuſuchen, wo das Collegium der Miſſionäre, das aus neun Mitgliedern unter B's Aufſicht beſtehn ſollte, errichtet werden könte, und Ländereyen zum Unterhalte deſſelben anzukaufen, wobey er einen großen Theil ſeines eigenen Vermögens aufopferte. Inzwiſchen wurde die dem B. vom Parlamente verwilligte Summe zu andern öffentlichen Bedürfnißen verwandt. B. ſah ſich zu ſeinem großen Kummer genöthigt, ſein Vorhaben aufzugeben, nach England zurückzukehren, und die ſubſcribirten Gelder ihren Eigenthümern wieder zu behändigen. Im J. 1732 gab er den Alciphron or the minute philoſopher heraus, und rechtfertigte dadurch ſeinen wahrhaft philoſophiſchen Geiſt und Cha-

Charakter bey der Königinn Caroline, die ihm wohl wollte, bey der er aber wegen ſeiner frühern Schriften und ſeines Projects, die Americaner zu bekehren, als ein träumeriſcher Schwärmer geſchildert war. Durch Vermittelung derſelben ward er 1734 Biſchof von Cloyne in Ireland. Er verſah die Pflichten dieſes Amts mit dem rühmlichſten Eifer, und lebte gewöhnlich in ſeinem Sprengel, außer wenn ihn die Parlementsgeſchäffte nach Dublin riefen. Eine Aeuſſerung des berühmten Mathematikers Halley, daß die Lehren des Chriſtenthums unbegreiflich ſeyen, und die chriſtliche Religion überhaupt auf Wahn beruhe, wodurch ein Freund Addiſon's und Berkeley's zum Unglauben verführt war, bewog Berkeley, den Analyſt zu ſchreiben, worin er zeigte, daß gerade die Mathematiker dem Chriſtenthume mit Unrecht Geheimniße vorwürfen, da ſie ſelbſt weit größere Geheimniße und offenbare Falſa in ihrer Wiſſenſchaft zuließen, wovon nach B's Meynung die Lehre von den Fluxionen ein eminentes Beyſpiel ſey. Es veranlaßte dies einen lebhaften Streit zwiſchen B. und den engliſchen Mathematikern. Im J. 1745 bot ihm der Lord Cheſterfield das Biſtum Clogher an, das noch einmal ſo viel eintrug, wie das zu Cloyne; aber B. lehnte das Anerbieten dankbar ab, weil er ſich in ſeiner bisherigen Lage ſo wohl gefiel. Da ſeine Geſundheit mit dem zunehmen-

menden Alter ſchwächer wurde, ſo begab er ſich mit ſeiner Familie nach Orford, auch in der Abſicht, die Studien ſeines Sohnes daſelbſt zu leiten. Aus Gewiſſenhaftigkeit wollte er ſein biſchöfliches Amt zu Cloyne niederlegen; der König aber verweigerte dies, und gab ihm die volle Freyheit, ſich aufzuhalten, wo er wollte. Zu Orford lebte er in hoher Achtung bey den dortigen Gelehrten. Er ſtarb plözlich mitten unter ſeiner Familie im J. 1753. Die Vortrefflichkeit ſeines Charakters hat Pope in einem Verſe verewigt: To Berkeley every virtue under heaven.

§. 2026.

Berkeley hatte bey ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen den Zweck, die Grundurſachen der Irrthümer und Schwierigkeiten in den Wiſſenſchaften, des Skepticismus, Atheismus und der Irreligion zu entdecken, und dadurch, daß jene weggeräumt wurden, philoſophiſche Wahrheit, Moralität und Religion auf's neue zu begründen. Das Eigenthümliche ſeiner philoſophiſchen Vorſtellungsart, wie er ſie in dem Treatiſe concerning the principles of human knowledge, und in den Dialogues

logues between Hylas and Philonous entwickelt hat, läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen: Erſtlich: Alle Eigenſchaften, die wir den äußern Dingen beylegen, ſowohl die ſogenannten Grundeigenſchaften (qualitates primariæ), als die vom zweyten Range (secundariæ), beruhen auf unſerer ſubjectiven Empfindung und Wahrnehmung. An ſich ſind Ausdehnung der Körper, Größe, Figur, Kälte, Farben, Gerüche, Töne, kurz alle ſinnliche Beſchaffenheiten, nichts weiter als ſubjective Empfindungsarten, von denen ſich gar nicht beweiſen läßt, daß ihnen eine objective Realität zukomme. Berkeley ſtellte alſo zuerſt unter den Philoſophen geradehin den Satz auf: Es giebt gar keine objective Materie, ſondern alles angebliche Materielle läuft auf bloß ſubjective Senſationen hinaus. Er führt für dieſen Satz mehrere Gründe an. Jeder Eindruck der Wärme oder Kälte in einem irgend merklichen Grade iſt mit einem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit verbunden, und dieſes Gefühl fließt mit der Empfindung jenes Eindrucks in eine und dieſelbe Empfindung zuſammen. Haftet alſo die Wärme und Kälte objectiv an einer materiellen Subſtanz, ſo muß dieſe eine Fähigkeit haben, Vergnügen und Schmerz zu empfinden, was ſich doch nicht annehmen läßt. Ferner iſt eine und dieſelbe Materie oft für das Gefühl des Einen warm,

für das des Andern kalt; dieſelbe Materie müßte alſo widerſprechende Beſchaffenheiten haben; was ſich auch nicht annehmen läßt. Es fließt hieraus, daß Wärme und Kälte keine objectiven Eigenſchaften einer materiellen Subſtanz ſeyn können. Auf die Einwendung, daß die ſinnlichen Eigenſchaften der Gegenſtände nicht nothwendig das ſind, was ſie uns zu ſeyn ſcheinen, erwiederte Berkeley: daß er von dem, was die ſinnlichen Eigenſchaften unabhängig von unſerer Empfindung ſeyen, gar nichts verſtehe. In Anſehung der Geſchmacksempfindungen verhält es ſich eben ſo, wie mit den Senſationen des Gefühls. Sie ſtellen bloß das Subjective dar; denn wären ſie etwas Objectives, ſo würden ſie ſich ſelbſt widerſprechende Beſchaffenheiten ausdrücken, da oft das, was dem Geſunden ſüß ſchmeckt, für den Kranken bitter iſt, und eine und dieſelbe Speiſe verſchiedenen Menſchen verſchieden ſchmeckt. Die Töne beruhen nicht minder lediglich in ſubjectiven Senſationen des Gehörs. Berkeley diſputirt dagegen, daß die Töne in objectiven Bewegungen der Luft ihren Grund hätten. Wären die Töne Bewegungen, ſo müßte den Bewegungen zukommen, was den reellen ſubjectiven Tönen zukomt; die Bewegung müßte kreiſchend, fein, hoch, niedrig, grob, feyerlich u. w. ſeyn, was ungereimt iſt. Auch wird die Bewegung durch das Gefühl empfunden; wenn alſo die

Töne

Töne Bewegungen wären, müßten ſie ebenfalls gefühlt, geſehen werden, anſtatt daß ſie doch bloß gehört werden können. Dieſelbe Art zu raiſonniren wendet B. auf die Grundeigenſchaften der Dinge an. Die Größe und die Solidität ſind bloß ſubjective Vorſtellungen. Uns ſcheint der Fuß einer Motte ſehr klein; der Motte ſelbſt ſcheint er ſehr groß zu ſeyn; iſt alſo die Größe nichts Subjectives, ſo müßte dasſelbe Ding zugleich eine ſehr verſchiedene Größe haben. Eine reelle Eigenſchaft eines Objects kann nicht verändert werden, ohne daß das Object ſelbſt ſich verändere; hingegen verändert ſich die ſichtbare Größe eines Objects nach Maaßgabe der Entfernung desſelben, ohne daß das Object ſelbſt verändert wird. Eben ſo erſcheint die Geſchwindigkeit der Bewegung verſchiedenen Menſchen verſchieden. Auch die Kraft des Widerſtandes, Solidität, Härte, werden von Verſchiedenen auf verſchiedene Art empfunden. Was dem Einen weich ſcheint, ſcheint dem Andern hart; alſo auch dieſe Erſcheinungen haben keine objective Realität. Nun läßt ſich hier freylich einwerfen, daß es dennoch Dinge an ſich auſſer uns geben müſſe, die nur verſchieden empfunden werden, weil es doch immer dasſelbe Ding bleibt, welches von verſchiedenen Menſchen verſchieden empfunden wird. Hierauf antwortete B., daß dieſe

8. Ebendeſſ. Lettres ſur l'esprit du patriotisme; Edinb. 1752. 8. — *W. Wollaſton's* Religion of Nature delineated; London 1724. 4. 1726. — Discourſes on the principal branches of natural Religion and ſocial virtues. By *Iames Foſter*; London 1749. II Voll. 8. Deutſch Jena 1751-53. 2 Theile. 8. — An enquiry into the Original of our ideas of beauty and virtue, in two treatiſes, in which the principles of the late Earl of *Shaftesbury* againſt the author of the Fable of the bees, and the ideas of moral good an evil are eſtablished according to the ſentiments of the ancient Moraliſts. With an attempt to introduce a mathematical calculation in ſubjects of Morality. By *Francis Hutcheſon*; London 1720. 1727. 8. Deutſch Frankfurt 1762. 8. Franzöſiſch Amſterdam 1749. Tomes II. 8. Ebendeſſ. Esſay on the nature and conduct of pasſions and affections, with illuſtrations on the moral ſenſe; edit. IV. London 1756. 8. Deutſch Leipzig 1765. 8. — Ebendeſſ. Syſtem of Moral philoſophy in three books, published from the original manuſcript by his Son *F. Hutcheſon* M. D; to which is prefixed ſome account of the life, writings and character of the author, by *Will. Leechmann*; London 1755. II Voll. 4. Deutſch Leipzig 1756. II Bände. 8. — Synopſis Metaphyſicae Ontologiam et pneumatologiam complectens. Auctore *Franc. Hutcheſon*; Edit. III Glasguae 1749. 8. — *Ejusdem* philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria libris III, ethices et ju-

jurisprudentiae naturalis principia continens; Glasguae 1745. 12. — *Iohn Clark's* Fundation of Morality in theory and practice; York ſ. a. — Theory of moral ſentiment, By *Adam Smith*; ed. III London 1767. 8. Deutſch Braunſchweig 1770. 8. — Ebendeſſ. Inquiry into the nature and cauſes of the Wealth of nations; ed. II London 1777. Voll. II. 4. Deutſch (von Garve) nach der vierten engliſchen Ausgabe Breslau 1794. IV B. 8. — Eſſays on the principles of morality and natural religion. In two parts. By *Henry Home* (Lord *Kaims*) Edinburgh 1751. 8. Deutſch mit Anmerkungen von C. G. Rautenberg; Braunſchweig 1768. 2 Th. 8. — Ebendeſſ. Elements of Criticism; ed. III Edinb. 1762. Voll. III. 8. Deutſch. Leipzig 1772. III Theile. 8. — Review of the principal queſtions and difficulties in morals. By *Richard Price*; London 1758. — Ebendeſſ. Four diſſertations on providence, on prayer, on the reaſons of a ſtate of happineſs, on the importance of chriſtianity; ed. II London 1768. — Ebendeſſ. Obſervations on the nature of civil liberty; ed. 6. London 1776. — Inſtitutes of moral philoſophy. By *Adam Ferguſon*; London 1769. 8. (nachgedruckt zu Maynz und Frankfurt 1786. 8). Deutſch von Garve Leipzig 1772. — Elements of moral philoſophy. By *David Fordyce*; London 1754. 8. Deutſch. Berlin 1758. 8. — The light of nature. By *Edward Search*; London 1779. V Voll. 8. Deutſch von

Erxleben Göttingen 1771. 2 B. 8. — Logik or the right vſe of reaſon in the enquiry after truth, with a variety of rules to guard againſt error in the affairs of religion and human liſe as well as in the ſciences. By *Iſaac Watts.* Ed. VI London 1736. — Ebendeſſ. Supplement to his treatiſe of Logick, containing a variety of remarks and rules for the attainment and communication of vſeful knowledge in religion, in the ſciences and in common life; London 1741. 8. — Dr. Iſaak Watt's Lehre von den Gemüthsbewegungen. Aus dem Engliſchen. Braunſchweig 1750. 8. — Ebendeſſ. Verwahrung gegen die Verſuchung vom Selbſtmord. Aus dem Engliſchen. Halle 1740. 8. — On the immutability of moral truth by Mrs *Catherine Macauley Graham*; London 1783. 8. — Ebenderſ. Letters on education, with obſervations on religions and metaphyſical ſubjects; London 1790. 8. — Elements of the philoſophy of the human mind. By *Dugald Stewart*, Prof. of moral philoſ. in the univ. at Edinburgh; London 1792. 4. —

The *Oceana* of *Iames Harrington* and his other works, ſome there of are now firſt publiſhd from his own manuſcripts. The whole collected, methodiced and reviewed, with an exact account of his life prefixed by *Iohn Toland*; ed. II London 1737. fol. — Discourſes concerning Government. By *Algernon Sydney*; a new edi-

edition; London 1763. 4. — Franzöſiſch Paris 1756. Tomes IV. 12. — Political writings. By *Richard Steele*; London 1750. — Cato's Letters or Esſays on liberty civil and religions, and other important ſubjects. (By Mrs. *Trenchard* and *Gordon*). Edit. *V* London 1748. *IV* Voll. 12. Deutſch Göttingen 1756. 4 Theile. 8. — An inquiry into the principles of political Oeconomy, being an esſay on the ſcience of domeſtic policy in free nations, in which are particularly conſidered population, agriculture, trade, induſtry, money, coin, intereſt, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes. By *Iames Stewart*; London 1767. Voll. II 4.

Hermes or a philoſophical inquiry concerning language and vniverſal grammar. By G. H. (*Harris*); London 1751. 8. ed. 4. London 1786. Deutſch von Ewerbeck. — An esſay on genius. By *Alexander Gerard*; London 1774. 8. Deutſch. Leipzig 1776. 8. — Ebendesſ. Esſay on taſte; Edinb. 1759. 8. Franzöſiſch mit Voltaire's und Montesquieu's Abhandlungen über den Geſchmack; Paris 1759. 8. Deutſch Breslau 1766. 8. — Obſervations on the correſpondance between poetry and muſic. By *Dan. Webb*; London 1769. 8. Deutſch von Eſchenburg; Leipzig 1771. 8. — Ebendesſ. Remarks on the beauties of poetry; London 1762. 8. — Ebendesſ. Enquiry into the beauties of painting. London 1761. 8. Deutſch Zürich 1766. 8. — The Analyſis of Beauty, writ-

Erxleben Göttingen 1771. 2 B. 8. — Logik or the right vſe of reaſon in the enquiry after truth, with a variety of rules to guard againſt error in the affairs of religion and human liſe as well as in the ſciences. By *Iſaac Watts.* Ed. VI London 1736. — Ebendeſſ. Supplement to his treatiſe of Logick, containing a variety of remarks and rules for the attainment and communication of vſeful knowledge in religion, in the ſciences and in common life: London 1741. 8. — Dr. Iſaak Watt's Lehre von den Gemüthsbewegungen. Aus dem Engliſchen. Braunſchweig 1750. 8. — Ebendeſſ. Verwahrung gegen die Verſuchung vom Selbſtmord. Aus dem Engliſchen. Halle 1740. 8. — On the immutability of moral truth by Mrs *Catherine Macauley Graham*; London 1783. 8. — Ebenderſ. Letters on education, with obſervations on religions and metaphyſical ſubjects; London 1790. 8. — Elements of the philoſophy of the human mind. By *Dugald Stewart*, Prof. of moral philoſ. in the univ. at Edinburgh; London 1792. 4. —

The *Oceana* of *Iames Harrington* and his other works, ſome there of are now firſt publiſhd from his own manuſcripts. The whole collected, methodiced and reviewed, with an exact account of his life prefixed by *Iohn Toland*; ed. II London 1737. fol. — Diſcourſes concerning Government. By *Algernon Sydney*; a new edi-

edition; London 1763. 4. — Franzöſiſch Paris 1756. Tomes IV. 12. — Political writings. By *Richard Steele*; London 1750. — Cato's Letters or Eſſays on liberty civil and religions, and other important ſubjects. (By Mrs. *Trenchard* and *Gordon*). Edit. *V* London 1748. *IV* Voll. 12. Deutſch Göttingen 1756. 4 Theile. 8. — An inquiry into the principles of political Oeconomy, being an eſſay on the ſcience of domeſtic policy in free nations, in which are particularly conſidered population, agriculture, trade, induſtry, money, coin, intereſt, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes. By *James Stewart*; London 1767. Voll. II 4.

Hermes or a philoſophical inquiry concerning language and vniverſal grammar. By G. H. (*Harris*); London 1751. 8. ed. 4. London 1786. Deutſch von Ewerbeck. — An eſſay on genius. By *Alexander Gerard*; London 1774. 8. Deutſch. Leipzig 1776. 8. — Ebendeſſ. Eſſay on taſte; Edinb. 1759. 8. Franzöſiſch mit Voltaire's und Montesquieu's Abhandlungen über den Geſchmack; Paris 1759. 8. Deutſch Breslau 1766. 8. — Obſervations on the correſpondance between poetry and muſic. By *Dan. Webb*; London 1769. 8. Deutſch von Eſchenburg; Leipzig 1771. 8. — Ebendeſſ. Remarks on the beauties of poetry; London 1762. 8. — Ebendeſſ. Enquiry into the beauties of painting. London 1761. 8. Deutſch Zürich 1766. 8. — The Analyſis of Beauty, writ-

 ten

S. von Creuz Verſuch über die Seele; Frankf. und Leipzig 1753. II Theile. 8. Vgl. *Chriſt. Heinr. Haſe* Diſp. de anima humana non medii generis inter ſimplices et compoſitas ſubſtantias, Ienae 1756.

§. 2023.

Zu den merkwürdigern Philoſophen aus der Periode der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie in Deutſchland kann noch gerechnet werden Gottfried Ploucquet, Profeſſor der Logik und Metaphyſik zu Tübingen, der ſich ſowohl um die deutlichere und beſtimtere Darſtellung der Leibniziſchen Monadenlehre, als auch um die Vervollkommung der Methode der Logik verdient gemacht hat. Er ſchlug vor, die Syllogiſtik nach Art der Geometrie zu behandeln, und erfand zu dem Ende den von ihm ſogenannten logiſchen Calcul. Dieſer gründet ſich auf folgende Theorie: Die Bejahung iſt die Einſicht der Identität des Subjects mit dem Prädicate. In jedem bejahenden Urtheile iſt alſo immer nur Eine Idee, weil Subject und Prädicat identificirt ſind. Jeder bejahende Schluß wird auf Eine Idee zurückgeführt; denn die Particularität wird hier allezeit in comprehenſivem Verſtande genommen. Verneinende Sätze ſind das Gegentheil der be-

bejahenden. Sie beruhen daher auf zwey Begriffen, und die Schlüße aus ihnen werden immer auf zwey Begriffe zurückgeführt. Bey bejahenden Sätzen, die nicht ganz identiſch ſind, wird das Prädicat nicht in ſeinem unbeſtimten Umfange, ſondern beſtimt für das Subject betrachtet; und ſo kommen ganz identiſche Sätze heraus, die einer reinen Umkehrung fähig ſind. Nach dieſem Grundſatze wird das Prädicat in ſeiner Particularität bezeichnet. Z. B. Der Satz: Alle Löwen ſind Thiere, wird nach Ploucquet's Methode zu folgendem: Alle Löwen ſind eine gewiße Art Thiere (Löwenthiere). Nicht identiſche Sätze werden dadurch auf gewiße Weiſe identiſch, zwar nicht, daß die Wahrheit des Satzes aus dem Hauptbegriffe allein erhellt, ſondern durch einen hinzukommenden Satz, den Satz vom Grunde, erkant wird. Z. B. Das Eis, welches an's Feuer komt, ſchmilzt, heißt nach P.: Das Eis iſt eine gewiße Art der in Feuer zerſchmelzenden Dinge. — Zur Bezeichnung dienen die Anfangsbuchſtaben der Wörter, womit der Begriff benannt wird; große Buchſtaben bedeuten das Allgemeine; kleine das Particulare. Die unmittelbare Verbindung der Buchſtaben bezeichnet die Bejahung; die Trennung durch das Zeichen der Ungleichheit (>) die Verneinung z. B die Sätze:

Alle Bäume ſind Pflanzen;
Alle Pflanzen ſind organiſirt;
Alles Organiſirte iſt lebend;

bezeichnet Plouquet folgendermaßen:

A p (nehmlich eine gewiße Art Pflanzen)
P o (eine gewiße Art organiſirter Dinge).
O v.

Da nun p unter P; o unter O ſteht, ſo läßt ſich auch po und ov ſetzen, und dieſe Sätze werden auf Apov reducirt. Hier ſind alle Beſtimmungen zuſammen, und durch Auslöſchung einiger Buchſtaben auch einzeln angegeben. Bey Verneinungen findet folgende Operation ſtatt:

Alle Menſchen ſind eingeſchränkt;
Alles Eingeſchränkte iſt veränderlich;
Alles Veränderliche iſt nicht ewig;
Das Ewige iſt nothwendig

H l) H lm ⅄ AEn. * Woraus ſich denn
L m) ſogleich ergiebt:

M ⅄ A E) H ⅄ A E, H ⅄ n, l ⅄ n,
A E n) l ⅄ A E, m ⅄ n, m ⅄ AE.

Bejahende Sätze, welche einen gemeinſamen Begriff enthalten, können nach dieſer Methode, wo

*) Die Bezeichnung bezieht ſich auf die Beyſpielsſätze im Lateiniſchen, die hier deutſch überſetzt ſind.

wo alles in ſeiner Individualität betrachtet wird, in Einen Saz verbunden werden; ſo wie auch diejenigen einer ſolchen Verbindung fähig ſind, in denen ſich Prädicate finden, die ſich identificiren laſſen; z. B.

Menſchliche Seelen ſind einfach; und:
Subſtanzen ſind Kräfte,

werden alſo reducirt:
A H S + S v. Nun iſt S s und s auch S, alſo H H v. oder:

Die Materie iſt ausgedehnt;
Die Luft iſt flüßig;

M e A E P. Nun ſteht A E unter M, läßt ſich alſo identificiren A E m: daher denn A E e m f.

Sehr leicht ſind die Schlüße anzugeben; da man nichts weiter nöthig hat, als die drey Hauptbegriffe nach ihrem Werthe hinzuſetzen, wo ſich dann der Schlußſaz durch Auslöſchen des Mittelbegriffs ergiebt. Alle Figuren und Modi fallen in einander, und der größte Theil der Schlußregeln braucht nicht beobachtet zu werden; denn es bleiben nur dieſe, daß aus bloß verneinenden Sätzen und aus vier Begriffen nichts folgt. Die Regel: Aus bloß particularen Sätzen folgt nichts, fällt weg, indem die particularen Sätze durch jene beſtim-

te Betrachtungsart in allgemeine und einzelne verwandelt werden. Man hat bloß dieſe Regel in Acht zu nehmen: Denjenigen Satz, in welchem der Mittelbegriff allgemein genommen wird, ſetze man zuerſt; den andern neben ihm, ſo daß der Mittelbegriff zwiſchen beyde zu ſtehen komt; dann ſtreiche man letztern aus, ſo bleibt der Schlußſatz. Wo der Mittelbegriff beyde male in gleicher Ausdehnung erſcheint, iſt die Ordnung willkührlich:

Alle Subſtanzen ſind Kräfte S v
Alle Seelen ſind Subſtanzen A s

A S v oder v s A = A v = v A

Keine Materie kann denken M > C
Die Körper ſind Materie K m

K > C oder C > K = K > C > C = K

Mit Rückſicht auf jene Regel kann man um die Form ganz unbekümmert bleiben, weil in derſelben unrichtige Schlüße doch ihre richtige Folge geben, als:

Alle Körper ſind ausgedehnt C e
Keine Monade iſt ein Körper M > C

M > C e

nehmlich: Keine Monade iſt das Ausgedehnte (e), was ein Körper iſt; mehr beweiſt der Schluß nicht. — Ueber einen allgemeinen

Cal-

Calcul waren Ploucquet's Hauptideen folgende: Das Rechnen iſt eine Methode, das Unbekante aus dem Bekanten nach unveränderlichen Regeln zu finden. Jede Art zu rechnen muß ſich nach den zu berechnenden Dingen richten, und alſo nach der Verſchiedenheit dieſer ſelbſt verſchieden ſeyn. So laſſen ſich z. B. die Kräfte der Subſtanzen nicht durch Größen angeben, welche aus ähnlichen kleinern Größen zuſammengeſetzt ſind. Laues Waſſer zu eben ſo lauem Waſſer giebt kein wärmeres. Hieraus fließt, daß es unendlich verſchiedene Rechnungsmethoden geben müſſe; und daß eine ganz allgemeine Rechnungsmethode die menſchliche Faſſungskraft überſteige, weil ſie eine vollkomne Erkentniß aller Dinge vorausſetzt. Aus einer Verbindung der allgemeinſten Haupttheile jeder Wiſſenſchaft in einem Calcul, würde nur eine Ontologie herauskommen. Ueberdem findet nicht in jeder Rechnung eine Subſtitution der gleichen Dinge ſtatt. Denn wo entweder Verſchiedenheiten der Dinge (nicht der arithmetiſchen Differenz), oder die Entwickelungen der Wirkungen und Geſetze betrachtet werden; läßt ſich eine ſolche in einem und eben demſelben Calcul nicht einſehen. Endlich da alle Zeichen willkührlich ſind, ſo kann aus ihnen die Folge nicht ſo entſtehen, wie in den Dingen ſelbſt, und wie es ſich bey der Geometrie findet, wo man realiter und nicht charakteri-

ſtiſch calculirt, wie es in der Arithmetik geſchieht. Zu dieſer Art zu calculiren gehört auch der vom P. vorgeſchlagne logiſche Calcul, deßen Vorzüge darin beſtehn, daß man mit leichter Mühe die Schlüße einſieht und demonſtrirt, keine Fehler begeht, (auſſer durch Unachtſamkeit, deren Quelle ſich ſogleich entdeckt), und daß die Syllogiſtik dadurch ungemein abgekürzt wird. Selbſt der Unwißende, wenn er nur den Calcul verſteht, kann richtig ſchließen. Inzwiſchen iſt dies auch Alles, was die Methode leiſtet, und ſie hat auſſerdem noch den Fehler, daß ſie Alles concret ausdrückt, da doch das Höhere abſtract gedacht werden kann. Dies war es auch, was Lambert an der Erfindung Ploucquet's tadelte, welcher hingegen ſeinerſeits viel an jenes Bezeichnung auszuſetzen fand.

Die hierher gehörig Schrift Ploucquet's iſt vornehmlich ſeine Methodus calculandi in logicis. Vgl. Sammlung der Schriften, welche den logiſchen Calcul betreffen. Da mir dieſe nicht zu Geſichte gekommen ſind, ſo habe ich das Weſentliche der Ploucquetſchen Methode aus v. Eberſtein's Geſchichte der Logik und Metaphyſik B. I. S. 303 ff. entlehnt. Hr. von E. bemerkt auch, daß ſich dem erwähnten Mangel der Ploucquetſchen Methode abhelfen laſſe, wenn man darauf achte, daß m oder n immer die Beſtim-

ſtimmungen von M oder N mit enthalten, und wenn man die verſchiedenen Arten des M und N durch dieſelben Buchſtaben verſchiedener Alphabete angebe. Er meynt inzwiſchen, daß man nur dann einen brauchbaren logiſchen Calcul haben würde, wenn man die erſten Möglichkeiten, oder die urſprünglich einfachen Begriffe als Ausdrücke derſelben, entdeckt und bezeichnet hätte. Dann ließen ſich aus ihnen alle Arten zuſammengeſetzter Begriffe bilden, bezeichnen, und durch Zeichen anſchaulich machen; ſo wie man in der Algebra und Rechenkunſt die Größen aus ihren Stammbegriffen — den Einern in der Rechenkunſt — zuſammenſetzt, und darnach bezeichnet; und von allen Größen die Realdefinition angeben kann. Lambert ſcheint dieſe Idee gehabt zu haben; und ob er zwar hätte wiſſen ſollen, daß man daraus, wenn für den Menſchen ein Begriff einfach iſt, nicht auf ſeine abſolute Einfachheit ſchließen darf: ſo wäre er doch der Sache um etwas näher gekommen, wenn er auch nur die für uns einfachen Begriffe aufgefunden hätte. So aber vermiſchte er das SinnlichEinfache mit dem Einfachen des Verſtandes, und konte daher nur ein höchſt mangelhaftes Werk in ſeiner Architektonik liefern. Ploucquet fühlte die Unmöglichkeit eines ſolchen allgemeinen Calculs, und ſtellte daher ſein Ziel etwas näher; ſeine Methode logiſch zu calculiren dürfte brauchbar zur Erweiterung der Wiſſenſchaften ſeyn, wären auch nur unſere Stamm begriffe aufge-

geſucht und bezeichnet. Doch müßten die Zeichen in etwas vollkomner ſeyn, und wenigſtens zugleich ausdrücken, ob die Prädicate weſentliche Stücke, Eigenſchaften, oder zufällige Beſchaffenheiten von den Subjecten ausſagten, und wie einem Dinge ein Prädicat um des andern willen zukomme. Dann aber möchte wohl die große Menge der Zeichen die erwartete Bequemlichkeit und leichte Ueberſicht beträchtlich vermindern.

Vier und zwanzigſter Abſchnitt

Geſchichte der Philoſophie in England während des achtzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*; the deſign of which is plainly to demonſtrate the reality and perfection of human knowledge, the incorporal nature of the Soul, and the immediate providence of a Deity, in oppoſition to Sceptics and Atheiſts; alſo to open a method for rendering the Sciences more eaſy, vſeful, and compendions, by *George Berkeley*; London 1713. 1725. 8. Franzöſiſch Amſterdam 1750. 12. Deutſch: Sammlung der vornehmſten Schriftſteller, die die Wirk-

ſchaft; vom Trauerſpiel; von der Grundregel des Geſchmacks. Ueberſetzt von Joh. Gabriel Reſewitz. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. — Eſſays on ſuicide and the immortality of the ſoul by the late *David Hume*; with remarks by the editor. To which are added two letters on ſuicide from Rouſſeau's Eloiſa. A new edition with conſiderable improvements; London 1789. Beyde Verſuche ſind nie unter Hume's Namen erſchienen, und finden ſich in keiner Ausgabe ſeiner Werke. Sie wurden aber gleich nach ihrer Erſcheinung Hume'n zugeſchrieben, und er hat nie widerſprochen, daß er der Verfaſſer ſey. In der obigen Edition ſind auch die Abhandlungen über die Unſterblichkeit der Seele und den künftigen Zuſtand aus dem Spectator abgedruckt. — An eſſay on the nature and immutability of truth, in oppoſition to Sophiſtry and Scepticism. By *James Beattie*; Edinburgh 1770. 8. Deutſch: Kopenhagen 1772. 8. Nach der fünften Ausgabe London 1774 überſ. Leipzig 1777; und in Beattie's Werken; II B. Leipzig 1779. 80. — An Appeal to common ſenſe in behalf of Religion. By *James Oswald* Vol. I Edinb. 1766. Vol. II 1772. Deutſch Leipzig 1774. II B. 8. — Inquiry into the human mind, on the principle of common ſenſe. By *Thomas Reid*. Ed. III. London 1769. 8. Deutſch Leipzig 1782. — Ebendeſſelb. Eſſays on the intellectual powers of man; Edinburgh. 1785. Einen Auszug S. in Feder und Meiners Philoſ. Bibl. B. I. S.

43. — Ebendesſelb. Esſays on the active powers of man; Edinburgh 1788. 4. — An examination of Dr. *Reid's* Inquiry into the human mind; Dr. *Beattie's* Esſay on the nature and immutability of truth; and Dr. *Oswald's* Appeal to common ſenſe. By *Ioſeph Prieſtley*; London 1774. 8. — Ebendesſ. Letters to a philoſophical vnbeliever, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and eſpecially thoſe contained in the writings of Mr. *Hume*; P. 1. 2. Bath. 1780. Deutſch Leipzig 1782. Additional letters 1781—1787. — A continuation of the letters to the philoſophers and politicians of France on the ſubject of religion, and of the letters to a philoſophical unbeliever. Northumberland-town 1794. — *Rich. Hurd's* remarks on *Dav. Hume's* Esſay on the natural hiſtory of religion; London 1757. 8. — An Esſay on Mr. *Hume's* Esſay on miracles (in *H's* Esſays and Treatiſes on ſeveral ſubjects). By *William Adams*; London 1752. 8. — *George Campbell's* disſertation on miracles, containing an examination of the principles advanced by *Dav. Hume*; London 1762. 8. Franzöſiſch avec des remarques par *Iean Caſtillon*; a Utrecht 1765. 8. — A Disſertation on the numbres of mankind in ancient and modern times, in which the Superior populousneſs of antiquity is maintained, with an Appendix containing additional obſervations and ſome remarks on Mr. *Hume's* political discourſe of the populousneſs of antient na-

ſchaft; vom Trauerſpiel; von der Grundregel des Geſchmacks. Ueberſetzt von Joh. Gabriel Reſewitz. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. — Eſsays on ſuicide and the immortality of the ſoul by the late *David Hume*; with remarks by the editor. To which are added two letters on ſuicide from Rouſſeau's Eloiſa. A new edition with conſiderable improvements; London 1789. Beyde Verſuche ſind nie unter Hume's Namen erſchienen, und finden ſich in keiner Ausgabe ſeiner Werke. Sie wurden aber gleich nach ihrer Erſcheinung Hume'n zugeſchrieben, und er hat nie widerſprochen, daß er der Verfaſſer ſey. In der obigen Edition ſind auch die Abhandlungen über die Unſterblichkeit der Seele und den künftigen Zuſtand aus dem Spectator abgedruckt. — An eſſay on the nature and immutability of truth, in oppoſition to Sophiſtry and Scepticism. By *James Beattie*; Edinburgh 1770. 8. Deutſch: Kopenhagen 1772. 8. Nach der fünften Ausgabe London 1774 überſ. Leipzig 1777; und in Beattie's Werken; II B. Leipzig 1779. 80. — An Appeal to common ſenſe in behalf of Religion. By *James Oswald* Vol. I Edinb. 1766. Vol. II 1772. Deutſch Leipzig 1774. II B. 8. — Inquiry into the human mind, on the principle of common ſenſe. By *Thomas Reid*. Ed. III. London 1769. 8. Deutſch Leipzig 1782. — Ebendesſelb. Eſſays on the intellectual powers of man; Edinburgh. 1785. Einen Auszug S. in Feder und Meiners Philoſ. Bibl. B. I. S.

43.

43. — Ebendeſſelb. Eſſays on the active powers of man; Edinburgh 1788. 4. — An examination of Dr. *Reid's* Inquiry into the human mind; Dr. *Beattie's* Eſſay on the nature and immutability of truth; and Dr. *Oswald's* Appeal to common ſenſe. By *Ioſeph Prieſtley*; London 1774. 8. — Ebendeſſ. Letters to a philoſophical vnbeliever, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and eſpecially thoſe contained in the writings of Mr. *Hume*; P. 1. 2. Bath. 1780. Deutſch Leipzig 1782. Additional letters 1781—1787. — A continuation of the letters to the philoſophers and politicians of France on the ſubject of religion, and of the letters to a philoſophical unbeliever. Northumberland-town 1794. — *Rich. Hurd's* remarks on *Dav. Hume's* Eſſay on the natural hiſtory of religion; London 1757. 8. — An Eſſay on Mr. *Hume's* Eſſay on miracles (in *H's* Eſſays and Treatiſes on ſeveral ſubjects). By *William Adams*; London 1752. 8. — *George Campbell's* diſſertation on miracles, containing an examination of the principles advanced by *Dav. Hume*; London 1762. 8. Franzöſiſch avec des remarques par *Iean Caſtillon*; a Utrecht 1765. 8. — A Diſſertation on the numbres of mankind in ancient and modern times, in which the Superior populousneſs of antiquity is maintained, with an Appendix containing additional obſervations and ſome remarks on Mr. *Hume's* political diſcourſe of the populousneſs of antient na-

nations. (By *M. Wallace*). Edinburgh. 1753. 8. Franzöſiſch. Paris 1754. 8. —

Von den als Gegner Hume's angeführten Schriftſtellern Beattie und Prieſtley ſind noch folgende philoſophiſche Werke zu bemerken: *James Beattie's* Disſertations moral and critical; London 1783. 4. Deutſch (von Carl Groſſe) Göttingen 1789. 8. Th. I—3. — Ebendeſſ. Elements of moral Science Vol. I 1790. 8. Deutſch (von K. P. Moritz) Berlin 1790. 8. — The hiſtory and preſent State of diſcoveries relating to viſion, light and colours. By *Joſeph Prieſtley*. Vol. I. II. 4 London 1772. Deutſch mit Anmerkungen und Zuſätzen von Georg Simon Klügel; Leipzig 1776. Th. II. 4. — Ebendeſſ. Disquiſitions relating to matter and ſpirit, with a hiſtory of the philoſophical doctrine concerning the origin of the ſoul and the nature of matter, with its influence on Chriſtianity, eſpecially, with reſpect to the doctrine of the pre-exiſtence of Chriſt. London 1777. 8. — Ebendeſſ. The doctrine of philoſophical neceſsity illuſtrated, being an Appendix to the Disquiſitions relating to matter and ſpirit, with an answer to the Letters on materialism, and on *Hartley's* theory of the mind; London 1777. 8. — Ebendeſſ. Free discuſsion of the doctrines of materialism and philoſophical neceſsity in a correspondence between Dr. *Price* and Dr. *Prieſtley*; London 1778. 8. — Ebendeſſ. Letter to *John Palmer* in defence of the Illu-

Illuſtration of philoſophical neceſſity; London 1779. 8. Second letter 1780. 8. — Ebendeſſ. Letter to *Iac. Bryant* in defence of philoſophical neceſſity; London 1780. 8. — Ebendeſſ. Eſſay on a courſe of liberal education for civile and active life; S. L. 1765. — Miscellaneous obſervations relating to education, more expecially as it reſpects the conduct of the mind, with an eſſay on a courſe of liberal education for civile and active life; London 1778. 8. — Lectures on hiſtory and general policy, with an eſſay on a courſe of liberal education for civil and active life; London 1788. 4. — Ebendeſſ. Eſſay on the firſt principles of government, and on the nature of political, civil and religions liberty; London 1768 8.; ed. II corrected and enlarged; London 1771. 8. — Characteriſticks. By *L. Shafteſbury*; London 1737. Voll. III. 8. — Deutſch Leipzig 1776. III Theile. 8. —

The fable of the Bees; or private vices publik benefits; with an Eſſay on Charity ſchools and a Search into the nature of Society. (By B. *Mandeville*); ed. VI London 1732. II Voll. 8. — Franzöſiſch 1740. 8. — Letters written by the Earl of *Cheſterfield* to his Son *Philip Stanhope*. In two volumes London 1774. 4. Deutſch Leipzig 1775. V Bände. 8. — *Bolingbroke's* Letters on the ſtudy and vſe of hiſtory; London 1752. 8. — Ebendeſſ. Reflexions concerning innate principles; London 1752.

 8.

8. Ebendeſſ. Lettres ſur l'esprit du patriotisme; Edinb. 1752. 8. — *W. Wollaſton's* Religion of Nature delineated; London 1724. 4. 1726. — Discourſes on the principal branches of natural Religion and ſocial virtues. By *Iames Foſter*; London 1749. II Voll. 8. Deutſch Jena 1751-53. 2 Theile. 8. — An enquiry into the Original of our ideas of beauty and virtue, in two treatiſes, in which the principles of the late Earl of *Shaftesbury* againſt the author of the Fable of the bees; and the ideas of moral good an evil are eſtablished according to the ſentiments of the ancient Moraliſts. With an attempt to introduce a mathematical calculation in ſubjects of Morality. By *Francis Hutcheſon*; London 1720. 1727. 8. Deutſch Frankfurt 1762. 8. Franzöſiſch Amſterdam 1749. Tomes II. 8. Ebendeſſ. Esſay on the nature and conduct of pasſions and affections, with illuſtrations on the moral ſenſe; edit. IV. London 1756. 8. Deutſch Leipzig 1765. 8. — Ebendeſſ. Syſtem of Moral philoſophy in three books, published from the original manuſcript by his Son *F. Hutcheſon* M. D; to which is prefixed ſome account of the life, writings and character of the author, by *Will. Leechmann*; London 1755. II Voll. 4. Deutſch Leipzig 1756. II Bände. 8. — Synopſis Metaphyſicae Ontologiam et pneumatologiam complectens. Auctore *Franc. Hutcheſon*; Edit. III Glasguae 1749. 8. — *Ejusdem* philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria libris III, ethices et ju-

jurisprudentiae naturalis principia continens; Glasguae 1745. 12. — *Iohn Clark's* Fundation of Morality in theory and practice; York ſ. a. — Theory of moral ſentiment, By *Adam Smith*; ed. III London 1767. 8. Deutſch Braunſchweig 1770. 8. — Ebendeſſ. Inquiry into the nature and cauſes of the Wealth of nations; ed. II London 1777. Voll. II. 4. Deutſch (von Garve) nach der vierten engliſchen Ausgabe Breslau 1794. IV B. 8. — Eſſays on the principles of morality and natural religion. In two parts. By *Henry Home* (Lord *Kaims*) Edinburgh 1751. 8. Deutſch mit Anmerkungen von C. G. Rautenberg; Braunſchweig 1768. 2 Th. 8. — Ebendeſſ. Elements of Criticism; ed. III Edinb. 1762. Voll. III. 8. Deutſch. Leipzig 1772. III Theile. 8. — Review of the principal queſtions and difficulties in morals. By *Richard Price*; London 1758. — Ebendeſſ. Four diſſertations on providence, on prayer, on the reaſons of a ſtate of happineſs, on the importance of chriſtianity; ed. II London 1768. — Ebendeſſ. Obſervations on the nature of civil liberty; ed. 6. London 1776. — Inſtitutes of moral philoſophy. By *Adam Ferguſon*; London 1769. 8. (nachgedruckt zu Maynz und Frankfurt 1786. 8). Deutſch von Garve Leipzig 1772. — Elements of moral philoſophy. By *David Fordyce*; London 1754. 8. Deutſch. Berlin 1758. 8. — The light of nature. By *Edward Search*; London 1779. V Voll. 8. Deutſch von

Erxleben Göttingen 1771. 2 B. 8. — Logik or the right vſe of reaſon in the enquiry after truth, with a variety of rules to guard againſt error in the affairs of religion and human liſe as well as in the ſciences. By *Iſaac Watts.* Ed. VI London 1736. — Ebendesſ. Supplement to his treatiſe of Logick, containing a variety of remarks and rules for the attainment and communication of vſeful knowledge in religion, in the ſciences and in common life: London 1741. 8. — Dr. Iſaak Watt's Lehre von den Gemüthsbewegungen. Aus dem Engliſchen. Braunſchweig 1750. 8. — Ebendesſ. Verwahrung gegen die Verſuchung vom Selbſtmord. Aus dem Engliſchen. Halle 1740. 8. — On the immutability of moral truth by Mrs *Catherine Macauley Graham*; London 1783. 8. — Ebenderſ. Letters on education, with obſervations on religions and metaphyſical ſubjects; London 1790. 8. — Elements of the philoſophy of the human mind. By *Dugald Stewart*, Prof. of moral philoſ. in the univ. at Edinburgh; London 1792. 4. —

The *Oceana* of *James Harrington* and his other works, ſome there of are now firſt publiſhd from his own manuſcripts. The whole collected, methodiced and reviewed, with an exact account of his life prefixed by *John Toland*; ed. II London 1737. fol. — Diſcourſes concerning Government. By *Algernon Sydney*; a new edi-

edition; London 1763. 4. — Franzöſiſch Paris 1756. Tomes IV. 12. — Political writings, By *Richard Steele*; London 1750. — Cato's Letters or Eſſays on liberty civil and religions, and other important ſubjects. (By Mrs. *Trenchard* and *Gordon*). Edit. *V* London 1748. *IV* Voll. 12. Deutſch Göttingen 1756. 4 Theile. 8. — An inquiry into the principles of political Oeconomy, being an eſſay on the ſcience of domeſtic policy in free nations, in which are particularly conſidered population, agriculture, trade, induſtry, money, coin, intereſt, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes. By *Iames Stewart*; London 1767. Voll. II 4.

Hermes or a philoſophical inquiry concerning language and vniverſal grammar. By G. H. (*Harris*); London 1751. 8. ed. 4. London 1786. Deutſch von Ewerbeck. — An eſſay on genius. By *Alexander Gerard*; London 1774. 8. Deutſch. Leipzig 1776. 8. — Ebendeſſ. Eſſay on taſte; Edinb. 1759. 8. Franzöſiſch mit Voltaire's und Montesquieu's Abhandlungen über den Geſchmack; Paris 1759. 8. Deutſch Breslau 1766. 8. — Obſervations on the correſpondance between poetry and muſic. By *Dan. Webb*; London 1769. 8. Deutſch von Eſchenburg; Leipzig 1771. 8. — Ebendeſſ. Remarks on the beauties of poetry; London 1762. 8. — Ebendeſſ. Enquiry into the beauties of painting. London 1761. 8. Deutſch Zürich 1766. 8. — The Analyſis of Beauty, written

ten with a view of fixing the fluctuating ideas of taſte. By *William Hogarth*; London 1753. 4. Deutſch. Berlin 1754. 4. — Enquiry into the origin of our ideas of the ſublime and beautifol; London 1757. 8. ed. 5. 1767. 8; Deutſch (von Garve) Riga 1773. 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: An Account of the life of *George Berkeley* — with notes containing ſtrictures upon his works; London 1776. 8. Vgl. Supplement to the New Biographical Dictionary Vol. XII. p. 44, welches Werk überhaupt für die neuere Engliſche Literargeſchichte ein treffliches Hülfsmittel iſt. — Der Geiſt des Herrn Hume, oder Sammlung der vorzüglichſten Grundſätze dieſes Philoſophen. Aus dem Franzöſiſchen (von Joh. Gottfr. Bremer); Leipzig 1774. 8. — The life of *David Hume*, written by himſelf; London 1777. 12. Franzöſiſch à Londres 1777. 12. Deutſch in Walch's neueſter Kirchengeſchichte Th. VIII. — *Davidis Humei*, Scoti, ſummi apud ſuos philoſophi, de vita ſua acta liber ſingularis 1787. 4. Auch in den Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt von K. A. Cäſar B. VI. — Supplement to the life of David Hume containing genuine anecdotes and a circumſtantial account of his death and funeral. To which is added a certified copy of his laſt will and teſtament. Vgl. Eſchenburg's Brittiſches Magazin I, 83 ff. — A letter to *Adam Smith* on the life, death, and philo-

loſophy of his friend *David Hume*, by one of the people called Chriſtians; Oxford 1777. — Apology for the life and writings of *David Hume*, with a parallel between him and the late Lord *Cheſterfield*: to which is added an addreſſ to one of the people called Chriſtians. By way of reply to his letter to *Adam Smith*; London 1777. — Curious particulars and genuine anecdotes reſpecting the late Lord *Cheſterfield* and *David Hume*, with a parallel between theſe celebrated perſonages, and an impartial character of Lord *Cheſterfield*. To which is added a ſhort vindication of the chriſtian cauſe and character, occaſioned by a recent reflection thrown upon them by the author of the Apology etc. London 1788. — Annual Regiſter for the year 1776. London 1777. S. 27. — Anekdoten und Charakterzüge aus Dav. Hume's Leben, von Stäudlin in der Berlin. Monatsſchr. 1791. November. — Zimmermann von der Einſamkeit Th. I S. 69 — Sturz'ens vermiſchte Schriften Samml. I — Ueber die Streitigkeit zwiſchen Hume und Rouſſeau S. Expoſé ſuccinct de la conteſtation, qui ſ'eſt elevée entre Mr. *Hume* et Mr. *Rouſſeau* avec les pieçes juſtificatives; à Londres 1766. — Tableau philoſophique de l'esprit de Mr. *de Voltaire*; Geneve 1771 Art. *Rouſſeau.* — Reflexions ſur les confeſſions de *Iean Iaques Rouſſeau*, ſur le caractere et le genie de cet ecrivain, ſur les cauſes et l'etendue de ſon influence ſur l'opinion publique, enfin ſur

 quel-

quelques principes de ſes opinions, par Mr. *Servan*, à Paris 1783. p. 21. 35. 156. — Hiſtoire literaire de Geneve par Mr. *Senebier* T. III. p. 264. — Als Hülfsmittel zur neuern Geſchichte der engliſchen Philoſophie müſſen hauptſächlich auch die Journale der Engländer benutzt werden, als the Monthly review, Critical review, Vniverſal Magazine, Gentleman's Magazine u. a. — Ein ſehr ſchätzbares mit muſterhafter Genauigkeit verfaßtes literariſches Handbuch in Beziehung auf die engliſchen Schriftſteller überhaupt von 1770 — 1790 iſt: *Ierem. Dav. Reuſs* Gelehrtes England oder Lexicon der jetztlebenden Schriftſteller in Groſsbritannien, Irland und Nord America nebſt einem Verzeichniſse ihrer Schriften; Berlin 1791. 8. —

Von deutſchen Werken gehören noch hierher: Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. VI S. 619 ff. über George Berkeley. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II S. 137 ff. vornehmlich über Hume, und die durch deßen Philoſophie in England entſtandenen Streitigkeiten — Garve Ueberſicht der vornehmſten Principien der Sittenlehre von Ariſtoteles bis Kant; Breßlau 1798. — Kritiſcher Verſuch über den höchſten Grundſatz der Sittenlehre. Von *Georg Henrici*. Th. I. Leipzig 1799. Eigentlich eine Prüfung der verſchiedenen bisher aufgeſtellten Moralprincipien. In dieſem erſten Theile werden die Moralſyſteme von

Mande-

Mandeville, Hume, Hutcheſon und Smith kritiſch erörtert. — Meiners allgemeine kritiſche Geſchichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswiſſenſchaft. Zwey Theile. Göttingen 1800. S. beſonders Th. I S. 276 ff.

§. 2024.

Nachdem der ſcholaſtiſche Peripateticismus, hauptſächlich durch Baco von Verulam und Thomas Hobbes, von den Schulen und Univerſitäten in England verdrängt war, gieng die engliſche Philoſophie unter jenen Führern faſt ganz zum Empirismus über. Die Verſuche von Cudworth, More, Gale, u. a. den Platonismus mit dieſen und jenen Modificationen zur herſchenden Philoſophie zu machen, gelangen nicht; ihre Syſteme fanden im gelehrten engliſchen Publicum einzelne Anhänger, aber keinen allgemeinen Beyfall. Auch die Revolutionen der Philoſophie, welche gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts in Frankreich vorgiengen, erregten zwar in England große Aufmerkſamkeit und Theilnahme; aber hatten doch auf die herſchende philoſophiſche Denkart der Britten keinen entſcheidenden Einfluß. Newton hatte in dem, was er für

die

die Philoſophie überhaupt gethan, die Erfahrungsphiloſophie begünſtigt, ſie als die einzig gültige und brauchbare empfohlen, und dieſes Urtheil indirecte durch die Art, wie er ſeine großen Entdeckungen im Gebiete der Naturwiſſenſchaft und Mathematik machte, bewährt. Was aber den Empirismus bey den Engländern vollends emporhob, war das Lockiſche Syſtem, welches jenen am gründlichſten, conſequenteſten und vollſtändigſten darzuſtellen ſchien, und in deßen Darſtellung philoſophiſcher Tiefſinn mit Deutlichkeit und Beſtimtheit der Begriffe, und Angemeſſenheit und Eleganz des Styls vereinigt waren. So viel Gegner Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand auch anfangs hatte, ſo gewann er doch bald auf einige Zeit die meiſten Stimmen der philoſophiſchen Denker unter den Engländern für ſich. Gleichwohl hinterließ der Locke'ſche Verſuch für die tiefer eindringende unbefangene Speculation eine Menge aus den Principien desſelben unausflösliche, und doch die Vernunft nicht wenig beunruhigende Schwierigkeiten, die durch ihn recht auffallend und einleuchtend wurden. Dahin gehörte die Nothwendigkeit der Grundſätze der menſchlichen Erkentniß, die ſich aus dem lockiſchen Syſteme nicht begreifen ließ, und doch, wenn die Erkentniß haltbar ſeyn ſollte, ſtatt finden mußte. Eben dahin gehörten der Materialismus und

Deter-

Determinismus mit ihrem ganzen Gefolge, die unvermeidliche Reſultate des lockiſchen Empirismus waren, und die der Moralität und Religion ſehr gefährlich zu werden drohten. Dieſe Schwierigkeiten erzeugten daher auch bald neue originale Forſchungen, und aus dieſen giengen zunächſt einige neue Anſichten der Metaphyſik hervor.

§. 2025.

Eine dieſer neuen Anſichten der Metaphyſik hatte zum Urheber George Berkeley, Doctor der Theologie und Biſchof von Cloyne in Ireland. Er wurde gebohren im J. 1684 zu Kilcrin bey Thomastown in der Grafſchaft Kilkenny in Ireland, und ſtudirte ſeit ſeinem funfzehnten Jahre zu Dublin, zuerſt als Penſionär des Dreyeinigkeitscollegiums und nachher als Mitglied (Fellow) desſelben. Die erſte Probe ſeines philoſophiſchen Talents und ſeiner Einſichten war die Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonſtrata, die er vor ſeinem zwanzigſten Jahre geſchrieben zu haben ſcheint, aber erſt im J. 1707 herausgab, und die mehrere neue und ſinnreiche Ideen enthält. Im J. 1709 erſchienen ſeine Theory of viſion und

und im nächſten Jahre ſeine Principles of human knowledge. Berkeley ſandte das letztere Buch an Clarke und Whiſton, die aber an der Behauptung des Verfaſſers, daß die Materie nichts Reelles ſey, Anſtoß nahmen, und daher das Buch für das Product eines in metaphyſiſche Subtilitäten verirrten Kopfes hielten. Im J. 1713 begab ſich Berkeley zum erſtenmale nach England, und publicirte zu London zur weitern Vertheidigung ſeines Syſtems des Immaterialismus die Three Dialogues between Hylas and Philonous. Er ſchloß hier eine vertraute Freundſchaft mit Addiſon, Richard Steele, Pope, Swift, und den Grafen von Peterborough, welcher letztere, da er als Geſandter nach Sicilien gieng, ihn noch in demſelben Jahre mit ſich dorthin nahm als ſeinen Caplan und Secretair. Schon im folgenden Jahre 1714 kehrte er aber mit dem Grafen von Peterborough nach England zurück. Da das damalige Miniſterium der Königinn Anne fiel, ſo verlor er die Hoffnung, durch dieſen Gönner weiter befördert zu werden. Er nahm alſo die Stelle eines Begleiters eines Herrn Aſhe auf einer Reiſe durch Frankreich und Italien an. Bey ſeinem diesmaligen Aufenthalte in Paris beſuchte er Malebranche, der gerade an einer Lungenentzündung krank war, ſich aber doch mit B. ſo lebhaft über deßen Philoſophie unterhielt, daß die

Krank-

Krankheit durch die Anſtrengung beym Reden ſehr verſchlimmert wurde, und er wenig Tage hernach ſtarb. In Italien verweilte Berkeley am längſten und liebſten; er ſtudirte die Schönheiten der Kunſt und der Natur dieſes Landes mit dem innigſten Intereſſe. Ein heftiger Ausbruch des Veſuv, der ſich ereignete, während er zu Neapel war im J. 1717, zog beſonders ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich; er beobachtete denſelben ſo nahe wie möglich und mit der größten Sorgfalt, und beſchrieb ihn in einem Briefe an Dr. Arbuthnot, der unter ſeinen Briefen im erſten Bande der neuen Ausgabe ſeiner Werke ſteht. Im J. 1721 kam er wieder nach London zurück. Auf Empfehlung Pope's ward er Caplan des Herzogs von Grafton, Lordlieutenants von Ireland, der ihn mit ſich wieder in ſein Vaterland führte. Im J. 1721 ward er Doctor der Theologie, nachdem er ſchon einige Jahre vorher zum Senior des Trinity college in Dublin gewählt war. Er gab aber die letztere Stelle auf, da er im J. 1724 Dechant von Derry wurde. In eben dieſer Zeit hatte Berkeley einen großen Plan entworfen, um die wilden Americaner zu bekehren, und zu dem Zwecke ein Collegium auf den Sommerinſeln oder den ſogenannten Bermudiſchen Inſeln zu errichten. Er gewann mehrere ſeiner jüngern Freunde in dem Trinity college für dieſen Plan, that da-

zu

zu öffentlich Vorſchläge und brachte es durch die eifrigſten Bemühungen und durch Verwendung mehrer ſeiner Gönner bey König Georg I und dem damaligen Miniſter Walpole dahin, daß der Plan dem Parlemente vorgelegt, und von demſelben eine Summe von 20000 Pfund Sterl. zu der Unternehmung bewilligt wurde; welche Bewilligung K. Georg II, der kurz hernach den Thron beſtieg, beſtätigte. Auch kam eine anſehnliche Subſcription zum Beſten derſelben zu Stande. Im J. 1728 reiſte B. mit ſeiner Gattin, mit der er ſich kurz vorher verheyrathet hatte, und den übrigen Theilnehmern nach Rhodeisland, in der Nähe der Bermudiſchen Inſeln, um einen Ort auszuſuchen, wo das Collegium der Miſſionäre, das aus neun Mitgliedern unter B's Aufſicht beſtehn ſollte, errichtet werden könte, und Ländereyen zum Unterhalte deſſelben anzukaufen, wobey er einen großen Theil ſeines eigenen Vermögens aufopferte. Inzwiſchen wurde die dem B. vom Parlamente verwilligte Summe zu andern öffentlichen Bedürfnißen verwandt. B. ſah ſich zu ſeinem großen Kummer genöthigt, ſein Vorhaben aufzugeben, nach England zurückzukehren, und die ſubſcribirten Gelder ihren Eigenthümern wieder zu behändigen. Im J. 1732 gab er den Alciphron or the minute philoſopher heraus, und rechtfertigte dadurch ſeinen wahrhaft philoſophiſchen Geiſt und Cha-

Charakter bey der Königinn Caroline, die ihm wohl wollte, bey der er aber wegen ſeiner frühern Schriften und ſeines Projects, die Americaner zu bekehren, als ein träumeriſcher Schwärmer geſchildert war. Durch Vermittelung derſelben ward er 1734 Biſchof von Cloyne in Ireland. Er verſah die Pflichten dieſes Amts mit dem rühmlichſten Eifer, und lebte gewöhnlich in ſeinem Sprengel, außer wenn ihn die Parlementsgeſchäffte nach Dublin riefen. Eine Aeuſſerung des berühmten Mathematikers Halley, daß die Lehren des Chriſtenthums unbegreiflich ſeyen, und die chriſtliche Religion überhaupt auf Wahn beruhe, wodurch ein Freund Addiſon's und Berkeley's zum Unglauben verführt war, bewog Berkeley, den Analyſt zu ſchreiben, worin er zeigte, daß gerade die Mathematiker dem Chriſtenthume mit Unrecht Geheimniße vorwürfen, da ſie ſelbſt weit größere Geheimniße und offenbare Falſa in ihrer Wiſſenſchaft zuließen, wovon nach B's Meynung die Lehre von den Fluxionen ein eminentes Beyſpiel ſey. Es veranlaßte dies einen lebhaften Streit zwiſchen B. und den engliſchen Mathematikern. Im J. 1745 bot ihm der Lord Cheſterfield das Biſtum Clogher an, das noch einmal ſo viel eintrug, wie das zu Cloyne; aber B. lehnte das Anerbieten dankbar ab, weil er ſich in ſeiner bisherigen Lage ſo wohl gefiel. Da ſeine Geſundheit mit dem zuneh-

menden Alter ſchwächer wurde, ſo begab er ſich mit ſeiner Familie nach Oxford, auch in der Abſicht, die Studien ſeines Sohnes daſelbſt zu leiten. Aus Gewiſſenhaftigkeit wollte er ſein biſchöfliches Amt zu Cloyne niederlegen; der König aber verweigerte dies, und gab ihm die volle Freyheit, ſich aufzuhalten, wo er wollte. Zu Oxford lebte er in hoher Achtung bey den dortigen Gelehrten. Er ſtarb plözlich mitten unter ſeiner Familie im J. 1753. Die Vortrefflichkeit ſeines Charakters hat Pope in einem Verſe verewigt: To Berkeley every virtue under heaven.

§. 2026.

Berkeley hatte bey ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen den Zweck, die Grundurſachen der Irrthümer und Schwierigkeiten in den Wiſſenſchaften, des Skepticismus, Atheismus und der Irreligion zu entdecken, und dadurch, daß jene weggeräumt wurden, philoſophiſche Wahrheit, Moralität und Religion auf's neue zu begründen. Das Eigenthümliche ſeiner philoſophiſchen Vorſtellungsart, wie er ſie in dem Treatiſe concerning the principles of human knowledge, und in den Dialogues

logues between Hylas and Philonous entwickelt hat, läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen: **Erſtlich**: Alle Eigenſchaften, die wir den äußern Dingen beylegen, ſowohl die ſogenannten Grundeigenſchaften (qualitates primariæ), als die vom zweyten Range (secundariæ), beruhen auf unſerer ſubjectiven Empfindung und Wahrnehmung. An ſich ſind Ausdehnung der Körper, Größe, Figur, Kälte, Farben, Gerüche, Töne, kurz alle ſinnliche Beſchaffenheiten, nichts weiter als ſubjective Empfindungsarten, von denen ſich gar nicht beweiſen läßt, daß ihnen eine objective Realität zukomme. Berkeley ſtellte alſo zuerſt unter den Philoſophen geradehin den Satz auf: **Es giebt gar keine objective Materie, ſondern alles angebliche Materielle läuft auf bloß ſubjective Senſationen hinaus.** Er führt für dieſen Satz mehrere Gründe an. Jeder Eindruck der Wärme oder Kälte in einem irgend merklichen Grade iſt mit einem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit verbunden, und dieſes Gefühl fließt mit der Empfindung jenes Eindrucks in eine und dieſelbe Empfindung zuſammen. Haftet alſo die Wärme und Kälte objectiv an einer materiellen Subſtanz, ſo muß dieſe eine Fähigkeit haben, Vergnügen und Schmerz zu empfinden, was ſich doch nicht annehmen läßt. Ferner iſt eine und dieſelbe Materie oft für das Gefühl des Einen warm,

für das des Andern kalt; dieſelbe Materie müßte alſo widerſprechende Beſchaffenheiten haben; was ſich auch nicht annehmen läßt. Es fließt hieraus, daß Wärme und Kälte keine objectiven Eigenſchaften einer materiellen Subſtanz ſeyn können. Auf die Einwendung, daß die ſinnlichen Eigenſchaften der Gegenſtände nicht nothwendig das ſind, was ſie uns zu ſeyn ſcheinen, erwiederte Berkeley: daß er von dem, was die ſinnlichen Eigenſchaften unabhängig von unſerer Empfindung ſeyen, gar nichts verſtehe. In Anſehung der Geſchmacksempfindungen verhält es ſich eben ſo, wie mit den Senſationen des Gefühls. Sie ſtellen bloß das Subjective dar; denn wären ſie etwas Objectives, ſo würden ſie ſich ſelbſt widerſprechende Beſchaffenheiten ausdrücken, da oft das, was dem Geſunden ſüß ſchmeckt, für den Kranken bitter iſt, und eine und dieſelbe Speiſe verſchiedenen Menſchen verſchieden ſchmeckt. Die Töne beruhen nicht minder lediglich in ſubjectiven Senſationen des Gehörs. Berkeley diſputirt dagegen, daß die Töne in objectiven Bewegungen der Luft ihren Grund hätten. Wären die Töne Bewegungen, ſo müßte den Bewegungen zukommen, was den reellen ſubjectiven Tönen zukomt; die Bewegung müßte kreiſchend, fein, hoch, niedrig, grob, feyerlich u. w. ſeyn, was ungereimt iſt. Auch wird die Bewegung durch das Gefühl empfunden; wenn alſo die

Töne

Töne Bewegungen wären, müßten ſie ebenfalls gefühlt, geſehen werden, anſtatt daß ſie doch bloß gehört werden können. Dieſelbe Art zu raiſonniren wendet B. auf die Grundeigenſchaften der Dinge an. Die Größe und die Solidität ſind bloß ſubjective Vorſtellungen. Uns ſcheint der Fuß einer Motte ſehr klein; der Motte ſelbſt ſcheint er ſehr groß zu ſeyn; iſt alſo die Größe nichts Subjectives, ſo müßte dasſelbe Ding zugleich eine ſehr verſchiedene Größe haben. Eine reelle Eigenſchaft eines Objects kann nicht verändert werden, ohne daß das Object ſelbſt ſich verändere; hingegen verändert ſich die ſichtbare Größe eines Objects nach Maaßgabe der Entfernung desſelben, ohne daß das Object ſelbſt verändert wird. Eben ſo erſcheint die Geſchwindigkeit der Bewegung verſchiedenen Menſchen verſchieden. Auch die Kraft des Widerſtandes, Solidität, Härte, werden von Verſchiedenen auf verſchiedene Art empfunden. Was dem Einen weich ſcheint, ſcheint dem Andern hart; alſo auch dieſe Erſcheinungen haben keine objective Realität. Nun läßt ſich hier freylich einwerfen, daß es dennoch Dinge an ſich auſſer uns geben müſſe, die nur verſchieden empfunden werden, weil es doch immer dasſelbe Ding bleibt, welches von verſchiedenen Menſchen verſchieden empfunden wird. Hierauf antwortete B., daß dieſe

Dinge an ſich bloße Gedankendinge ſeyen, von denen auſſerhalb den Gedanken ſich gar keine objective Realität darthun laſſe. Sobald man Vorſtellungen und deren Gegenſtände als weſentlich verſchieden und einander entgegengeſetzt betrachtet, ſo nimt man bey jeder Vorſtellung zwey Dinge an, von denen das erſte eine Thätigkeit der Seele, das andere aber keine iſt. Nun verhalten wir uns aber in Anſehung der Empfindungen bloß leidend; wir müſſen die Empfindungen nehmen, wie ſie uns gegeben werden; und was etwa bey den Empfindungen Thätigkeit iſt, z B. das Einziehen des Dufts beym Riechen, iſt nicht das Empfinden ſelbſt. Noch ein Hauptgrund gegen das objective Daſeyn der Sinnendinge liegt nach B. in der Dunkelheit der Begriffe von Subſtanz und Accidens. Wir nehmen an, daß die ſinnlichen Merkmale einem Subſtrate auſſerhalb der Seele inhäriren; aber dieſes Subſtrat kann nicht empfunden werden, und exiſtirt alſo gar nicht auſſer uns. Legt man dem objectiven Subſtrate Ausdehnung bey, ſo müßte dieſelbe von der ſinnlichen empfindbaren Ausdehnung verſchieden ſeyn, und dann iſt ſie unvorſtellbar, d. i gar nicht vorhanden. Spricht man ihm Ausdehnung ab, ſo läßt ſich nicht einſehen, wie ihm ſinnliche Merkmale inhäriren können, und wie es ſelbſt exiſtiren möge. Daß wir Gegenſtände in der Entfernung von

uns

uns ſehen, beweiſt nichts für die wirkliche Exiſtenz derſelben auſſer uns. Im Traume erſcheinen uns auch Gegenſtände als auſſer uns, die doch nur in unſerer Vorſtellung exiſtiren. Im Gegentheile ſcheint ſelbſt die unaufhörliche Veränderung der Geſichtseindrücke in verſchiedene Entfernungen dahin zu leiten, daß eine ununterbrochene Reihe verſchiedener ſichtbarer Gegenſtände ſich innerlich darſtellt. Daß wir die Entfernung eines Gegenſtandes vorher wiſſen, verdanken wir der Erfahrung, nicht der Geſichtsempfindung ſelbſt. Blindgebohrne, die plötzlich zum Gebrauche des Geſichts gelangten, würden keine Vorſtellung von der Entfernung haben; denn dieſe iſt eine gerade Linie von dem Auge des Sehenden zum Objecte hingezogen, welche ſelbſt nicht empfunden werden kann. Wenn aber die Sinne überhaupt vom objectiven Daſeyn der Dinge nichts lehren können, ſo kann es der Verſtand noch weniger, und es iſt nur eine ungebührliche Anmaaßung, wenn er es thut, ſo wie es eine Täuſchung iſt, wenn wir ihm Glauben beymeſſen. Zweytens: Es iſt falſch, daß die Empfindungen und Vorſtellungen gleichſam Abbildungen der äuſſern Dinge ſind, und daß dieſe alſo durch jene unmittelbar von uns erkannt werden. Aus einem Gemählde kann ich nicht unmittelbar das Original erkennen, wenn ich nicht bereits von dieſem Originale durch Gedächtniß oder Vernunft Kentniß

habe. Die bloßen Sinne lehren von der Beziehung der Vorſtellungen (als Abbildungen der Gegenſtände) zu den letztern nichts. Weder das Gedächtniß noch die Vernunft aber können uns die Originale zu den Vorſtellungen kennen lehren; denn ſie ſelbſt überhaupt machen gar keine Erkentnißquelle von Gegenſtänden aus. Um noch mehr zu beweiſen, daß durch die Vorſtellungen keine von ihnen verſchiedene objective Realitäten unmittelbar erkannt werden, beruft ſich B. auch auf Folgendes. Die Gegenſtände ſollen von den Empfindungen unabhängig ſeyn; alſo können ſie ſich auch nicht nach der Veränderlichkeit dieſer richten; wie können aber unter dieſer Vorausſetzung unſere ſo veränderlichen Vorſtellungen das beſtändige unveränderliche Object treu abbilden? Auch dienen dieſe Abbildungen zu nichts; denn wir können das Wahre nicht von dem Falſchen dabey unterſcheiden. Ferner die Originale der Vorſtellungen, da ſie nicht unmittelbar wahrgenommen werden, ſind nicht ſinnlich; und wie kann das nicht ſinnliche Ding dem ſinnlichen ähnlich ſeyn? Einer Empfindung oder Idee kann nichts anders ähneln, als was ſelbſt Empfindung oder Idee iſt. Das unſichtbare Ding an ſich kann dem ſichtbaren nicht gleichen. Endlich können die äuſſern Gegenſtände nicht durch Veränderungen des Gehirns wahrgenommen werden; denn was unmittelbar

wahr-

wahrgenommen wird, muß bloß Idee ſeyn, und Ideen können auſſerhalb der Seele nicht exiſtiren. Haben wir vom Gehirne keine Vorſtellung, ſo iſt alles unverſtändlich, was davon geſagt wird; haben wir aber eine, dann ſind alle die Veränderungen des Gehirns Ideen, die ſich in einer Idee befinden. Was kann auch für eine Verbindung ſeyn zwiſchen einer Bewegung der Nerven, und den Senſationen eines Tones oder einer Farbe in der Seele? Wie können die letzteren Wirkungen der erſtern ſeyn? Drittens: Ein allgemeines Reſultat aus dem Bisherigen iſt alſo, daß der Menſch nichts anders gewahr wird, als ſeine eigenen Ideen. Es kann aber keine Idee ſich in keinem andern Subjecte als in einem Geiſte befinden. Nun weiß aber der Menſch, daß er nicht Urheber ſeiner Ideen iſt; denn ſie exiſtiren unabhängig von ſeinem Geiſte; es ſteht nicht in der Gewalt des Menſchen zu beſtimmen, welche Ideen er haben will, wenn er ſeine Sinne öffnet; alſo müſſen dieſe Ideen von einem andern Geiſte herrühren, nach deßen Willen ſie ſich dem Menſchen darſtellen. Es läßt ſich durchaus nicht einſehen, wie die Ideen eine andere Urſache als einen Geiſt haben könten. Wenn man nun die Mannichfaltigkeit der Ideen von Dingen erwägt, zugleich die Ordnung, die unter ihnen herrſcht, und die Art, wie wir zu denſelben gelangen;

 ſo

ſo muß man nothwendig ſchließen, daß der Geiſt, welcher Urheber derſelben iſt, unendlich mächtig, weiſe und gut ſey. Es iſt dies nicht ſo zu verſtehn, als ob Berkeley mit Malebranche behauptet hätte, daß wir alle Dinge im göttlichen Verſtande wahrnehmen. Der Sinn ſeines Syſtems iſt: Der Willen Gottes iſt Urſache, daß wir überhaupt Ideen von Dingen haben. B. folgerte dieſe Behauptung insbeſondre auch daraus, daß alle unſere Ideen in einem leidenden Zuſtande ſind, und gar keine Thätigkeit darſtellen. Selbſt die Bewegung, als ſinnliche Eigenſchaft, beruht auf der bloßen Idee derſelben, und iſt nicht Thätigkeit; alſo auch nicht fähig, einem andern Weſen Ideen mitzutheilen. Wenn Jemand den Fuß bewegt, ſo verhält ſich der Fuß ſelbſt leidend; die Bewegung hat ihren Grund nicht in dem Fuße, ſondern in dem Willen; ſonach läßt ſich überhaupt keine andere Mittheilung der Ideen denken, als durch einen Willen. Viertens. Berkeley fühlte wohl, daß nach ſeinem Syſteme Gott Urheber aller Thätigkeiten des Menſchen werde, folglich auch Urheber der böſen Handlungen. Um dies abzulehnen, nahm er den Ausweg, daß er den vernünftigen Geiſtern eine von Gott unabhängige Freyheit beylegte. Man muß unterſcheiden zwiſchen der Handlung und dem Willen des Handelnden. Das Moraliſchböſe

liegt nicht in jener, die an und für ſich gleichgültig iſt, ſondern in dieſem, wenn er ſich den Geſetzen der Vernunſt und Religion zuwider äuſſert. Geſetzt nun, daß auch der phyſiſche Grund der Handlungen als ſolcher in Gott liegt, ſo liegt doch der moraliſche Grund derſelben in dem freyen Willen des Handelnden, und Gott kann daher keinesweges als Urheber des Moraliſchböſen betrachtet werden. Eben wegen der Freyheit des Menſchen iſt Gott auch nicht das einzige Princip für die Bewegungen der Körper. Auch die endlichen vernünftigen Geiſter haben das Vermögen dazu, freylich beſchränkt und als Vermögen in Gott gegründet; aber doch ſo, daß ſie es nach Freyheit anwenden können. Hierdurch glaubte B. auch dem Einwurfe auszuweichen, daß Gott nie betriege, und gleichwohl als Urheber aller Jdeen die Menſchen betriegen müſſe, ſofern ſie ſämtlich dem Jrrthume in der Erkentniß unterworfen ſind. Die Schuld des Jrrthums iſt lediglich auf Seiten der Menſchen durch Misbrauch der Freyheit. Gott kann nur als unmittelbarer Urheber unſerer Jdeen gedacht werden, wenn dieſe durch übernatürliche Offenbarung uns mitgetheilt, oder unſerer Vernunft ſo angemeſſen ſind, daß es unmöglich iſt, denſelben nicht beyzupflichten. Jn dieſem Falle ſind aber auch die Jdeen nothwendig wahr. B. rühmte übrigens von ſei-

ſeinem Syſteme, daß dadurch allen Streitigkeiten über das Weſen der Materie, über das Verhältniß zwiſchen Materie und Geiſt, über Materialismus im Gegenſatze mit dem Spiritualismus, und über den Urſprung unſerer Erkentniß ein Ende gemacht werde.

Manche von Berkeley's Argumenten, um die Subjectivität aller unſerer Empfindungen und Ideen darzuthun, beweiſen unſtreitig nicht, was ſie beweiſen ſollen. Dieſe konte er aber auch Preis geben; es blieb ihm immer das Hauptargument übrig, daß doch alle unſere Erkentniß von Auſſen Dingen in unſern Empfindungen und Vorſtellungen beſteht, und daß der Menſch niemals aus ſeinem ſubjectiven Bewußtſeyn herausgehen kann. Dies war es auch eigentlich, was er durch ſeine Gründe, die er im Einzelnen beybrachte, darthun wollte. Ueberaus ſcharfſinnig war für B's Zeitalter das Argument für den Idealismus, daß ſich die Subſtanz objectiv nicht nachweiſen laſſe. Die kühne Folgerung, die er zog: Es giebt keine Materie und Körper, ſondern nur Ideen und Geiſter, und die menſchlichen Ideen als zufällig, müſſen einen andern Geiſt, und zwar bey ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit und harmoniſchen Einſtimmung zum Ganzen, einen unendlichen Geiſt zum Urheber haben, verräth unverkennbar den genievollen Selbſtdenker. Vom Leibniziſchen Idealismus unterſcheidet ſich der Berkeleyſche darin, daß in jenem erſtlich das Daſeyn einer Körperwelt, zwar

zwar nicht in dem gewöhnlichen Sinne, behauptet wird, welches hingegen dieſer ganz aufhebt. Nach Leibniz entſprechen unſere Ideen von Körpern wirklichen Körpern außer uns. Dieſe Körper beſtehn ihren elementariſchen Principien nach ſo gut aus Monaden, oder vorſtellenden ſeelenartigen Kräften, wie die thieriſchen Seelen und die vernünftigen Geiſter, und hierin wich auch Leibniz von dem gemeinen Begriffe der Materie und der Körper ab. Allein die Monaden der Körperwelt haben nur Vorſtellungen ohne Erinnerung und Bewußtſeyn, die mit den Vorſtellungen der Thiere und Menſchen verbunden ſind. Berkeley leugnete ſchlechthin, daß unſern Vorſtellungen von Körpern etwas Objectives correſpondire. Die Vorſtellungen der Auſſendinge haben alſo im Leibniziſchen Syſteme eine objective Realität, die ihnen im Berkeleyſchen abgeſprochen wird. Zweytens: Nach Leibniz bringt die Monade, namentlich der menſchliche Geiſt, die Vorſtellungen aus ſich ſelbſt hervor, und nur die Harmonie derſelben mit den Vorſtellungen aller übrigen Monaden iſt präſtabilirt von der Gottheit. Berkeley läßt den endlichen Geiſtern ihre Ideen durch einen unendlichen Geiſt mittheilen. Drittens: Nach Berkeley exiſtirt nur jeder endliche Geiſt für ſich, und alles, was er ſich als auſſer ihm vorhanden vorſtellt, erſcheint nur in ihm und iſt ein Spiel, das durch den Einfluß eines andern Geiſtes mit ihm getrieben wird. Nach Leibniz exiſtiren die ganze Auſſenwelt, nicht nur die Körper, ſondern auch andere

leben-

lebendige und vernünftige Weſen, auſſer uns wirklich, obgleich kein gegenſeitiger phyſiſcher Einfluß unter ihnen ſtatt findet. Der Berkeleyſche Idealismus iſt demnach im Ganzen genommen ſtrenger, als der Leibnizíſche. Inzwiſchen iſt auch jener noch bey weitem nicht ſo durchgeführt und vollendet als der Kantiſche, wenn man das Ding an ſich, wie Kant dasſelbe annimt, als einen leeren und nichtigen Begriff betrachtet, und noch weniger als der Fichteſche. In dem letztern iſt das Ich ſelbſt das Abſolute; es iſt der Quell und Grund aller Realität überhaupt. Bey Berkeley iſt das Ich des Menſchen nicht das Abſolute; ſondern der unendliche Geiſt iſt es, als der Urheber der Ideen.

Die vornehmſten Gründe, die gegen den Berkeleyſchen Idealismus ſtreiten, ſind folgende: 1 Aus dem Argumente, daß alle unſere Erkentniß auf unſern ſubjectiven Empfindungen und Vorſtellungen beruhe, fließt nichts weiter, als was darin liegt, daß alle Erkentniß als ſolche ſubjectiv ſey; es läßt ſich aber daraus nicht auf die objective Nichtwirklichkeit von Auſſendingen ſchließen, welche Realurſachen der Erkentniß ſind. Dieſe können an ſich vorhanden ſeyn, wiewohl es unmöglich iſt, ſie an ſich zu erkennen. 2 Das gegenſeitige Verhältniß der Auſſendinge und unſers Erkentnißvermögens iſt unbekant; oder es läßt ſich nicht einſehen, wie die Auſſendinge die Ideen von ihnen erzeugen. Hieraus folgt nicht, daß dieſe nicht wirklich von jenen erzeugt werden. Die Art, wie der un=

unendliche Geiſt dem endlichen die Ideen mittheilt, iſt eben ſo unbegreiflich. 3 Beym Berkeleyſchen Idealismus ſind die Abwechslungen der pſychologiſchen Zuſtände z. B. des Wachens, Schlafens und Träumens; der Unterſchied zwiſchen Einbildungen und Vorſtellungen wirklich gegenwärtiger Objecte, zwiſchen zufälligen und nothwendigen Vorſtellungen, die Gefühle des Schmerzes und der Reue unerklärlich. 4 Mit dieſem Syſteme iſt auch die Freyheit unverträglich; denn da dieſe ſich nie ohne Vorſtellungen äußern kann, und Gott alle Vorſtellungen erzeugt, ſo iſt das menſchliche Handeln immer determinirt. 5 Das Bewußtſeyn von Recht und Pflicht ſetzt eine Sphäre vernünftiger Weſen auſſer uns voraus, auf welche ſich die Geſetze jener beziehen. Daher auch der gemeine geſunde Menſchenverſtand und das natürliche Gefühl gegen die Berkeleyſche Vorſtellungsart ſchlechthin proteſtiren. Schon bey Lebzeiten Berkeley's ſcherzte ſein Freund Arbuthnott über die Philoſophie desſelben in einem Briefe, der den Geſundheitszuſtand jenes betraf: Poor philoſopher *Berkeley* has now *the idea of health*, which was very hard to produce in him; for he had *an idea* of a Strange fever in him ſo ſtrong, that it was very hard to deſtroy it by introducing a contrary one. S. The life of Biſhop Berkeley vor der Ausgabe ſeiner Werke (London 1784) p. 7.

§. 202?

§. 2027

Auch das Lockiſche Syſtem war es, welches David Hume bey ſeinen ſkeptiſchen Unterſuchungen, die auf die Philoſophie, ſowohl in England als in Deutſchland, ſo entſcheidend eingewirkt haben, im Auge hatte. Hume wurde gebohren im J. 1711 zu Edinburgh aus dem angeſehnen ſchottiſchen Geſchlechte der Grafen von Home oder Hume. Da ſeine Familie nicht reich, und er überdem der jüngere Sohn war, ſo wurde er zum Studium der Jurisprudenz beſtimt. Er machte ſich zwar mit der Schottiſchen Geſetzverfaſſung bekant, fühlte aber ſehr bald eine unüberwindliche Abneigung gegen dieſes Studium, die theils in ſeinem von frühen Jahren an entſchiedenen Hange zur Philoſophie und zur hiſtoriſchen und politiſchen Literatur, theils in ſeinem indolenten Temperamente und in dem Mangel an Redner qualitäten ihren Grund hatte. Den Vorurtheilen ſeines Standes zuwider, entſchloß er ſich, Kaufmann zu werden, und begab ſich im J. 1734 nach Briſtol, um hier die Handlung zu erlernen. Aber nach einigen Monaten ſah er auch ein, daß er ſich zu dieſem Berufe eben ſo wenig ſchicke. Er reiſte alſo nach Frankreich wegen der größern Wohlfeilheit in dieſem Lande, um in der vollkommenſten Unabhängigkeit bloß ſeinen Studien leben zu können,

nen, und erſetzte, was ihm am Vermögen abgieng, durch die ſtrengſte Oekonomie. Meiſtens hielt er ſich in Landhäuſern auf in der Gegend von Rheims oder bey la Fleche in Anjou. Hier ſchrieb er ſeinen Treatiſe of human nature. Im J. 1737 kehrte er nach London zurück, und ließ zu Ende des folgenden Jahrs jenes Werk drucken. Gegen die Erwartung des Verfaſſers erregte es wenig oder gar keine Senſation bey dem engliſchen philoſophiſchen Publicum, und dadurch ward Hume bewogen, es nicht ganz zu vollenden; denn die Unterſuchungen über die Kritik und Politik ſollten noch hinzukommen. Hume war damals einige zwanzig Jahre alt, als er dieſes Werk herausgab. Ohne ſich durch das Mislingen ſeines Verſuches abſchrecken zu laſſen, zog er ſich wieder in ſein einſames Landleben nach Frankreich zurück, und bearbeitete Materien, die ihrer Natur nach ein allgemeineres Intereſſe hatten, in kleinern Aufſätzen, denen er in der Darſtellung ſo viel Reiz und Klarheit mittheilte, wie er vermochte. Es erſchien im J. 1742 der erſte Theil ſeiner Eſſays moral, political and literary, und dieſe wurden, wie es ſchon die darin erörterten Gegenſtände hoffen ließen, überaus günſtig aufgenommen. Die Jahre 1745 und 1746 lebte Hume in England zuerſt als Erzieher des Markis von Annaldale, hernach als Secretair des Generals St. Clair,

der eine Expedition nach Canada commandiren ſollte, die ſich aber mit einer Landung auf der franzöſiſchen Küſte endigte. In dem zu letzt genannten Jahre bewarb ſich Hume auch nach Pringle's Tode um die Lehrſtelle der Moralphiloſophie zu **Edinburgh**; allein es ward ihm Beattie vorgezogen, weil die Schottiſche Geiſtlichkeit ſeine Grundſätze anſtößig gefunden hatte. Von dem Generale St. Clair ließ ſich Hume daher im folgenden Jahre 1747 bewegen, ihn als Secretair auf einer militäriſchen Ambaſſade an die Höfe von Wien und Turin zu begleiten, wo er als Aide de Camp des Generals vorgeſtellt wurde. Während ſeines Aufenthalts in Turin arbeitete Hume ſeinen Tractat über die menſchliche Natur ganz um, theilte ihn in mehr kleinere Verſuche, und gab dem Raiſonnement mehr Beſtimtheit, ſo wie dem Style mehr Klarheit und Eleganz. So umgeformt erſchien der Tractat in England von neuem zu London unter dem Titel: **Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand**; aber auch die Umarbeitung erhielt keine größere Theilnahme, als der erſte Tractat erhalten hatte. Nach dem Tode ſeiner Mutter im J. 1749 reiſte Hume nach Schottland zurück, und ſchrieb hier die Political Discourſes, als den zweyten Theil ſeiner oben erwähnten Eſſays, und die **Unterſuchung über die Moralprincipien**, die eigentlich der zweyte Theil

ſeines

ſeines umgearbeiteten Tractats war. Jene politiſchen Unterſuchungen brachten endlich eine größere Aufmerkſamkeit auf Hume's metaphyſiſche Schriften hervor. Auch bekamen dieſe damals ſchon mehrere Gegner, z. B. Warburton, die ihre Celebrität vermehren halfen; obgleich H. ſich auf keinen literariſchen Streit einließ: eine Maxime, die er faſt ſein ganzes Leben hindurch unabänderlich befolgt hat. Im J. 1752 nahm Hume eine Bibliothecarſtelle zu Edinburgh an, die ihm angeboten wurde. Sie trug zwar nur 50 Guineen ein, aber er gewann dadurch die vortheilhafte Gelegenheit, die auserleſenſten und zum Theile ſeltenſten literariſchen Hülfsmittel nach Willkühr benutzen zu können. Dies Verhältniß erzeugte auch in ihm die Idee, eine Geſchichte von Großbritannien zu ſchreiben, mit beſonderer Hinſicht auf die damals herrſchenden Geſinnungen und Parteyen. Er begann die Geſchichte mit der Epoche der Thronbeſteigung des Hauſes Stuart, und der erſte Band des Werks kam heraus im J. 1754. So viel ſich Hume von dem Eindrucke verſprach, welchen dieſes Werk auf ſeine Landsleute machen würde; ſo ſehr er glaubte, ohne alle Nationalvorurtheile, ohne Factionsgeiſt, ohne eigennützige Abſichten geſchrieben zu haben, und daher deſto allgemeinern Beyfall auch bey den entgegengeſetzten Parteyen hoffen zu dürfen; ſo claſſiſch in der

That ſeine Arbeit in dem Urtheile eines jeden erſcheinen mußte, der ſie nur genauer kennen gelernt hatte: ſo wenig fand dennoch das Werk Abgang. Indeßen auch die wenigen Exemplare, die davon verbreitet waren, verurſachten, daß ſich in kurzer Zeit ein allgemeines Geſchrey von Anhängern aller Parteyen gegen Hume erhob: ein Factum, was gerade ſeine hiſtoriſche Unparteylichkeit am einleuchtendſten bewies. Er ward hierüber misvergnügt, und faßte den Entſchluß, ſein undankbares Vaterland zu verlaſſen, und demnächſt in einer Provincialſtadt Frankreichs ſein Leben zuzubringen. Die Ausführung desſelben ward aber durch den Krieg vereitelt, der gerade damals zwiſchen England und Frankreich ausbrach. Er ſetzte alſo ſeine Geſchichte fort, und gab im J. 1756 den zweyten Band derſelben heraus, welcher mehr die Zufriedenheit des Publicum's, namentlich der Partey der Whigs gewann. Da Hume noch vor der Erſcheinung des zweyten Bandes ſeine Geſchichte der natürlichen Religion publicirt hatte, und die Religionszweifel, welche dieſe enthält, nicht nur Widerſacher erhielten, ſondern auch auf ſeine in der Geſchichte Großbritanniens zerſtreuten Urtheile über die Grundſätze der verſchiedenen Religionsparteyen in ſeinem Vaterlande den Verdacht warfen, daß ſie die Frucht einer irreligiöſen Denkart überhaupt ſeyen; ſo

ſah

ſah er ſich genöthigt, ſeine Meynung von der Freyheit des Geſchichtſchreibers im Urtheile über Religionsſecten und ihre Grundſätze beſtimter zu erklären, welche Erklärung er aber in den ſpätern Ausgaben des zuletzt genannten Werks wieder zurückgenommen hat. Im J. 1759 und 1761 erſchienen die letzten drey Bände desſelben, die ebenfalls, wie die vorhergehenden, ſehr entgegengeſetzte Kritiken erfuhren. Robertſon's Geſchichte der Regierung der Königinn Marie von Schottland und ihres Sohnes Jacob bis zu deßen Beſteigung des engliſchen Throns, veranlaßte Parallelen zwiſchen dieſem Schriftſteller und Hume, wobey ſich zeigte, daß die Vorzüge des Einen vor dem Andern ihr ſchriftſtelleriſches und hiſtoriſches Verdienſt ohngefähr auf einen gleichen Grad erhöben. Nunmehr hatte Hume die Freude, daß ſein Ruhm nicht nur in ſeinem Vaterlande immer höher ſtieg und allgemeiner wurde, ſondern ſich auch auſſerhalb desſelben in dem ganzen literariſchen Europa verbreitete. Seine Schriften wurden ſämtlich mehr geſucht, öfter aufgelegt, und ihm von den Verlegern theurer bezahlt; er ward reich, und fieng an, immer mehr einer unabhängigen Muſſe zu genießen, und zwar dies alles durch ſeine eigene Geiſtesanſtrengung, Thätigkeit und Sparſamkeit. Der Miniſter Lord Bute wirkte ihm auch eine beträchtliche Penſion vom Hofe aus,

 de-

deren Hume in ſeiner Selbſtbiographie ſonderbar genug gar nicht erwähnt, und er war geneigt, ſein Alter in philoſophiſcher Muſſe und Ruhe zu verleben, als er im J. 1763 durch den Grafen von Hertford bewogen wurde, ihn bey ſeiner Geſandtſchaft nach Frankreich als Secretair zu begleiten. Die Art, wie Hume in Paris aufgenommen wurde, übertraf alle ſeine Erwartung. Er lernte hier unter andern auch Jean Jaques Rouſſeau kennen. Dieſen nahm er bey ſeiner Rückkehr nach England im J. 1766 mit ſich dorthin, verſchaffte ihm eine Penſion vom Könige, und unterhielt ihn auf's freundſchaftlichſte. Aber bey Rouſſeau's egoiſtiſchem mistrauiſchen und hypochondriſchen Charakter zerſchlug ſich die Freundſchaft beyder Männer ſehr bald, und die ganze Verbindung endigte mit einer ſehr bittern perſönlichen Fehde unter ihnen, die ſie vor dem Publicum hatten, an welcher Hume inzwiſchen unſchuldig war, wiewohl er bey ſeiner Vertheidigung zu hart gegen Rouſſeau verfuhr, deßen Gemüthsſtimmung Manches in ſeinem Benehmen entſchuldigte. Durch Conway, einen Bruder des Lords Hertfort, erhielt Hume im J. 1767 die Stelle eines Unterſtatsſecretairs, die er aber kaum zwey Jahre bekleidete. Da er itzt Vermögen genug beſaß, um ganz nach ſeiner Laune und frey von öffentlichen Geſchäfften leben zu können, ſo begab

gab er ſich im J. 1769 wieder nach Edinburgh. Hier fühlte er im J. 1775 zuerſt ein Uebel in den Eingeweiden, das anfangs keine gefährliche Folgen zu drohen ſchien, aber ungeachtet der von ihm gebrauchten Gegenmittel nach und nach zunahm, und ſeinem Leben d. 23 Aug. 1776 ein Ende machte. Ohne Hinſicht auf ſein philoſophiſches und literariſches Verdienſt war Hume auch ein Mann von vortrefflichem moraliſchen Charakter. Er war in einem hohen Grade mäßig und frugal, arbeitſam, ſtandhaft, redlich und bieder, tolerant gegen anders Denkende, und ein treuer und zärtlicher Freund. Die berühmteſten und edelſten Schriftſteller ſeiner Nation, Adam Smith, Home der Dichter, Ferguſon, Blair, Black u. a. lebten mit ihm in der engſten und vertrauteſten Freundſchaft. Noch kurz vor ſeinem Tode, wo ſein Uebel keine Geneſung mehr hoffen ließ, und er ſeiner Auflöſung nahe war, waren ſie bey ihm zu einem Mittagsmale verſammelt, wo er mit ihnen auf die heiterſte Art ſcherzte und ſich unterhielt. Auch ſein Teſtament, das er ebenfalls kurz vor ſeinem Tode niederſchrieb, enthielt mehrere ſcherzhafte Legate. Den Gebrauch ſeiner Vernunft und jene ruhige heitere Gemüthsſtimmung behielt er bis zum letzten Augenblicke. Zu ſeinem Begräbniße hatte er ſelbſt einen Platz gekauft, und aus den Aufträgen, die er

über die Art ſeines Begräbnißes ſeinen Verwandten und Freunden hinterließ, wird wahrſcheinlich, daß er von der Intoleranz des geiſtlichen und weltlichen Pöbels eine Mishandlung ſeines Leichnams fürchtete, der er vorzubeugen ſuchte.

Die beſondern Umſtände des Streits zwiſchen Hume und Rouſſeau ſind im Weſentlichen dieſe: Rouſſeau konte das Gefühl nicht ertragen, dem Hume verbindlich und dadurch gewißermaßen von ihm abhängig zu ſeyn; dies war der erſte und vornehmſte Grund ſeiner Abneigung gegen ihn, die denn bald in Unzufriedenheit, üble Laune und Mistrauen übergieng. In den Scherzen Hume's fand R. Beleidigungen, Herabſetzungen, und da jener ein paar mal nach den Addreſſen der Briefe geſehen hatte, welche dieſer an ſeine Freunde in Frankreich ſchrieb, auch einige Briefe entwendet wurden, oder erbrochen an ihn gelangten; ſo kam R. ſogar auf den Verdacht, daß H. mit ſeinen Feinden im Einverſtändniße ſey, und die Abſicht habe, ihn denſelben aufzuopfern. Einſt rief Hume des Nachts aus: Ah! je tiens Iean Iaques Rousſeau! In dieſen Worten, die R. hörte, fand er einen Ausbruch teufliſcher Schadenfreude Hume's darüber, daß ſein Plan mit dem R. gelungen ſey. Auch durch die Penſion, die ihm H. beym Könige ausgewirkt hatte, fühlte er ſich entehrt; H. habe dieſelbe wider ſeinen

Wil-

Willen begehrt, und ſeinen Namen gemisbraucht. In den Zeitungen erſchien ein Brief an Rouſſeau, deßen Verfaſſer Walpole war, im Namen Friedrichs des Großen. Rouſſeau ward darin vom Könige eingeladen, zu ihm zu kommen, jedoch mit der Ermahnung, ſeine Paradoxieen fahren zu laſſen, und endlich einmal vernünftig und glücklich zu werden. Da es zu ſehr in die Augen fiel, daß Friedrich der Große dieſen Brief nicht geſchrieben haben konte; ſo vermuthete Rouſſeau nach ſeinem einmal gegen Hume gefaßten Mistrauen, daß auch jener Brief von ihm herrühre, nahm dies als eine hohe perſönliche Kränkung auf, und machte ihm deßhalb öffentlich bittere Vorwürfe. Nunmehro trennten ſich beide Philoſophen gänzlich von einander; es entſtand unter ihnen eine heftige Fehde, die ſie öffentlich vor dem Publicum führten, die aber zum Vortheile Hume's ausfiel, ſo daß Rouſſeau lächerlich wurde.

Seinen Charakter ſchildert Hume ſelbſt in ſeiner eigenen Lebensbeſchreibung folgendermaßen: Ich bin, oder vielmehr ich war, (denn dies iſt die Sprache, die itzt für mich ziemt), ein Mann von einem ſanften Charakter, Herr über mich ſelbſt, offen, heiter und geſellig, zur Freundſchaft geſtimt, des Haßes nur in geringem Grade fähig, und in allen meinen Leidenſchaften gemäßigt. Selbſt die Begierde nach literariſchem Ruhme, meine herſchende Leidenſchaft, hat meinen Charakter, ungeachtet ſo mancher fehlge-

 ſchla-

ſchlagenen Hoffnungen, nie mürriſch gemacht. Mein Umgang war weder jungen und flüchtigen, noch fleißigen und einſichtsvollen Perſonen unangenehm; und da ich ein beſonderes Vergnügen in der Geſellſchaft tugendhafter Frauenzimmer fand; ſo habe ich nie Urſache gehabt, mit ihrem Betragen gegen mich unzufrieden zu ſeyn. — Meine Freunde haben nie Veranlaſſung gehabt, irgend einen Umſtand in meinem Betragen, oder in meinem Charakter zu rechtfertigen; nicht als wenn die Fanatiker nicht geneigt geweſen wären, Fabeln zu meinem Nachtheile zu ſchmieden und zu verbreiten; aber nie haben ſie eine einzige erfinden können, die irgend eine Wahrſcheinlichkeit gehabt hätte". — Mit dieſer Selbſtſchilderung Hume's ſtimmen die Urtheile ſeiner vertrauten Freunde, z. B. des Adam Smith, völlig überein, und ſind für ihn noch ehrenvoller. — Seinen Hang zum unſchuldigen Scherze zeigte Hume noch kurz vor ſeinem Tode in dem Legate an ſeinen Freund Home den Dichter, daß dieſer eine Bouteille Portwein und zehn Duzend Claret erhalten ſollte, unter der Bedingung, den Portwein (vor dem Home einen Abſcheu hatte oder affectirte) auf zwey Sitze auszutrinken, bevor er dieſen koſtete.

§. 2028.

Was Hume eigentlich unter der Philoſophie dachte, hat er in ſeinen beyden Hauptwerken, dem Tractate über die menſchliche Natur, und den Unterſuchungen abgehandelt. Er begriff darunter eine Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes, der Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, und der Principien der Moral. Bey der erſtern bezog er ſich vornemlich auf die Syſteme Locke's und Berkeley's, und das Reſultat derſelben war eine Skepſis an der Gültigkeit aller ſpeculativen Philoſophie überhaupt. Hume hat vorzüglich die Puncte, worauf es bey der Unterſuchung dieſer ankomt, in's Klare geſetzt, und mit ſeinen Reſultaten ſteht oder fällt alle Metaphyſik aus ſpeculativer Vernunft. Die neueſten philoſophiſchen Bemühungen haben ſich auch am meiſten um dieſe herum gedreht, und ſie verdienen daher vornehmlich Aufmerkſamkeit. Hume's Raiſonnement iſt im Weſentlichen Folgendes: I Alle Vorſtellungen ſind entweder Ideen (Gedanken, thoughts, ideas), oder Impreſſionen. Jene ſind minder ſtark und lebhaft, als dieſe, und hierdurch unterſcheiden ſie ſich. Zu den Impreſſionen gehören nicht nur die Senſationen des Geſichts, Gehörs und Gefühls, ſondern auch die innern Triebe, Begierden und Bewegungen, Haß, Liebe, u. dgl. II Alle Ideen

oder minder lebhafte Vorſtellungen, ſind Copieen der Impreſſionen oder lebhafteren und ſtärkeren Vorſtellungen. Es giebt alſo keine angebohrne Ideen. Man kann aber wohl angebohrne Impreſſionen annehmen, wenn man darunter urſprüngliche Vorſtellungen verſteht, die von nichts Höherem abgeleitet ſind. III Die Ideen verbinden ſich regelmäßig nach drey Principien: 1) Aehnlichkeit, 2) Raum und Zeit; 3) Urſache und Wirkung. IV Die Gegenſtände der menſchlichen Vernunft überhaupt laſſen ſich in zwey Gattungen abtheilen: a) Beziehungen der Begriffe, deren Gegentheil unmöglich iſt, weil hier ein Widerſpruch ſtatt findet. Dergleichen ſind alle demonſtrativ gewiße Sätze, die Sätze der Mathematik; b) Thatſachen der Erfahrung, deren Gegentheil allezeit möglich iſt, weil hier kein Widerſpruch exiſtirt, und die Seele das Gegentheil mit gleicher Leichtigkeit und Deutlichkeit faßt, als ob es objective Realität hätte. V Es giebt gleichwohl eine Evidenz von einem wirklichen Daſeyn und einer wahren Thatſache, die nicht auf dem Zeugniße der Sinne und des Gedächtnißes beruht. Z. B. wir ſind überzeugt, daß da Menſchen wohnen, wo Spuren von Kunſt und Cultur angetroffen werden, ob wir gleich jene Menſchen nicht wirklich wahrnehmen. Woher rührt dieſe Evidenz? Sie entſpringt aus der Beziehung von Urſache auf Wirkung,

von einem gegenwärtigen Factum auf ein anderes abweſendes. VI Die Einſicht von dieſer Beziehung zwiſchen Urſache und Wirkung erlangen wir niemals durch Schlüße a priori, ſondern lediglich aus der Erfahrung, welche uns gewiße Gegenſtände in einer ſolchen Verbindung zeigt. Der Grund aber, warum wir aus der Erfahrung folgern, liegt wiederum nicht in Schlüßen a priori, oder geſetzlichen Wirkungsarten des Verſtandes, ſondern bloß in der Gewohnheit. Es wird hiermit zwar der letzte Grund dieſer Verfahrungsart nicht erklärt, aber doch ein Geſetz der menſchlichen Natur angegeben, das wir in ſeinen Wirkungen kennen, und über welches ſich wahrſcheinlich nicht hinaus gehen läßt. Es muß übrigens immer ein den Sinnen oder dem Gedächtniße gegenwärtiges Factum ſupponirt werden, wenn wir an ein abweſendes glauben ſollen. VI Demnach der Glaube an geſchehene und wirklich vorhandene Dinge beruht allein auf einem den Sinnen oder dem Gedächtniße gegenwärtigen Objecte, und zugleich auf einer in der Gewohnheit gegründeten Verknüpfung zwiſchen dieſem und einem andern Objecte. VII Zwiſchen einer täuſchenden Fiction und dem Glauben an wirkliche Thatſachen iſt der Unterſchied, daß der letztere mit einem lebhaftern Gefühle verbunden iſt,

iſt, welches nicht in unſerer Willkühr ſteht, einem Gefühle, welches ſich auf geſchehene Impreſſionen bezieht, und deßwegen lebhafter iſt. Dies gilt ſowohl bey der Cauſalität, als bey dem Verhältniße der Aehnlichkeit, des Raumes und der Zeit. VIII. Auch der Begriff **Kraft** und der **nothwendigen Verknüpfung** mit ihrer **Wirkung** ſtamt gleichfalls aus der Erfahrung her. Wir können jene Kraft ſelbſt, wodurch die Urſache wirkt, und dieſe ihre nothwendige Verknüpfung mit der Wirkung durchaus nicht begreifen. Selbſt die **Möglichkeit** der Verknüpfung können wir nicht einſehen. Alle Dinge erſcheinen uns einzeln und getrennt, neben einander, nacheinander, aber nicht verbunden. Der Begriff einer nothwendigen Verbindung unter den Erſcheinungen und Begebenheiten entſteht erſt durch die Wahrnehmung einer Zahl ähnlicher Erſcheinungen und Begebenheiten, die beſtändig zuſammen verbunden waren. IX. Die Streitigkeit über **Freyheit** und **Nothwendigkeit** war bisher ein bloßer Wortſtreit. Nimt man die Worte in ihrem richtigen Sinne, ſo waren alle Menſchen von jeher darüber einig. In Anſehung der **Nothwendigkeit** haben die Menſchen immer zugegeben, daß in den Handlungen und Wirkungen des Gemüths ähnliche Gegenſtände beſtändig verbunden ſind, und daß wir durch **Gewohnheit**

heit beſtimt werden, den einen aus der Erſcheinung des andern zu folgern. Dieſes macht die Nothwendigkeit ſowohl in den Objecten, als in unſern Handlungen und Gemüthsbewegungen aus; was auch Jeder im gemeinen Urtheile anerkennt. Freyheit iſt nicht Mangel alles Zuſammenhanges der Handlungen mit Beweggründen, Neigungen und Umſtänden; ſo daß nicht mit einer gewißen Einförmigkeit von jenen auf dieſe und umgekehrt gefolgert werden könte. Dies wird auch von Allen eingeräumt. Freyheit alſo kann nichts anders ſeyn, als das Vermögen, nach Beſtimmungen des Willens zu handeln. Alle geben zu, daß nichts ohne Urſache exiſtirt, daß Zufall bloß die Negation einer in der Natur wirklich vorhandenen Kraft iſt. Der Unterſchied zwiſchen nothwendigen und nicht nothwendigen Urſachen läßt ſich nicht rechtfertigen. Denn man weiß nicht, was eine Urſache ſey, und der Urſprung dieſes Begriffs kann nicht erklärt werden, ohne die nothwendige Verknüpfung mit der Wirkung in die Definition aufzunehmen. Dieſe aber iſt ein Product der Erfahrung. Wird demnach die Freyheit im Gegenſatze mit der Nothwendigkeit (nicht dem Zwange) gedacht, ſo iſt ſie ſo viel als Zufall, das heißt nichts. X. Die Thiere lernen, wie die Menſchen, vieles aus der Erfahrung; ſie ſchließen auch von Urſachen auf

auf Wirkungen, und umgekehrt. Auch bey ihnen beruht dies Verfahren nicht auf Verſtandesgeſetzen a priori, ſondern auf Gewohnheit. Andere Kentniße theilt den Thieren die Natur unmittelbar mit als Inſtincte. Auch unſere Erfahrungskentniße ſind am Ende nichts anders als Inſtincte, mechaniſche Kräfte, die in uns wirken. XI. Ein **Wunder** iſt eine Verletzung der Geſetze der Natur. Gleichwohl ſind und werden dieſe Geſetze durch eine unveränderliche Erfahrung beſtätigt. Der Beweis gegen die Wunder aus der Beſchaffenheit der Wunder ſelbſt iſt folglich ſo bündig, wie ein Erfahrungsbeweis nur immer ſeyn kann. Durch Zeugniße können Wunder nicht beglaubigt werden, wenn nicht ihre Falſchheit ein noch größeres Wunder iſt, als das Factum, das ſie bewähren ſollen; und auch in dieſem Falle würde doch nur ein höherer Grad der Wahrſcheinlichkeit für die Exiſtenz des Wunders ſeyn; es wäre damit noch nicht erwieſen. Der Fall kann aber nicht einmal eintreten, da in der ganzen Geſchichte kein Wunder vorkomt, das hinlänglich durch Zeugen beglaubigt wäre; denn es iſt und bleibt ein Geſetz unſerer Natur, das für wahrſcheinlicher zu halten, was mit der größten Zahl unſerer vorherigen Beobachtungen am ähnlichſten iſt; es ſteht aber jedem Wunder eine unendliche Zahl von Gegenzeugnißen entgegen. Deßwegen werden auch die angeblichen

Wun-

Wunder nur im Alterthume in der Kindheit des Menſchengeſchlechts und bey unwiſſenden barbariſchen Nationen angetroffen. XII. Die Religion läßt ſich nicht ſtützen auf Grundſätze der Vernunft. Man ſchließt aus dem Daſeyn der Welt auf das Daſeyn Gottes, wie von Wirkung auf Urſache. Schließen wir nun aus einer beſondern Wirkung auf ihre Urſache, ſo müſſen wir die Urſache jener proportionirt annehmen. Der Gottheit als Urſache der Welt können und dürfen alſo keine andere und keine größere Eigenſchaften beygelegt werden, als welche ſich aus der Welt, ihrer Wirkung, herleiten laſſen. Ferner man darf nicht von der Urſache rückwärts ſchließen, und nicht auſſer den Wirkungen, durch welche wir ſie kennen, noch andere von ihr ableiten. Wennn wir das Letztere thun, ſo ſetzen wir uns ſelbſt an die Stelle der Gottheit, und nehmen an, dieſe werde in jedem Falle dieſelben Regeln beobachten, die wir uns an ihrer Stelle als vernünftig vorgeſchrieben haben. Demungeachtet führt die Beobachtung des Laufs der Natur dahin, daß die Gottheit von ganz andern Principien und Maximen regiert wird. Es iſt auch allen Regeln der Analogie zuwider, von unſern Zwecken und Handlungen auf die Beſtimmungen eines höhern ganz von uns verſchiedenen Weſens zu ſchließen. Endlich läßt ſich aus der Wirkung die Urſache gar nicht er-

 ken-

kennen; wir können alſo auch die Natur Gottes gar nicht aus der Beſchaffenheit der Welt einſehen. Von einem Dinge läßt ſich nur auf das andere ſchließen, wenn beyde beſtändig mit einander verknüpft ſind. Die Dinge aber, die Wirkungen Gottes ſeyn ſollen, ſind nicht ſo einzig, daß ſie unter keiner uns bekanten Gattung begriffen werden könten. XIII So ungewiß die Exiſtenz Gottes iſt, ſo ungewiß iſt die moraliſche Vergeltung der freyen Handlungen des Menſchen in einem künftigen Zuſtande. Eine vergeltende Gerechtigkeit Gottes zeigt ſich entweder ſchon in dieſer Welt, oder nicht. Im erſtern Falle iſt ſie befriedigt. Im andern Falle haben wir gar keinen Grund, der Gottheit Gerechtigkeit beyzumeſſen. Soll ſich die göttliche Gerechtigkeit theils in dem gegenwärtigen, theils in dem künftigen Leben offenbaren, ſo haben wir keinen Grund, ihr einen größern Umfang zuzuſchreiben, als in welchem ſie ſich der Erfahrung zufolge äußert. Nach religiöſen Hypotheſen kann keine Belohnung oder Beſtrafung gehofft oder gefürchtet werden, auſſer was wir durch Erfahrung wiſſen.

§. 2029.

Es giebt nach Hume keinen unbedingten Skepticismus und keinen unbedingten Skeptiker, ſondern nur einen relativen. Gleichwohl exiſtiren keine untriegliche Principien, die durch ſich ſelbſt evident wären. Wenn ſie exiſtirten, ſo könten wir doch niemals über dieſelben hinausgehen, ohne uns der Vermögen bedienen zu müſſen, gegen welche wir ſchon mistrauiſch geworden ſind. Folgende Argumente ſcheinen alle Gewißheit und Ueberzeugung zu vernichten und zum Skepticismus zu leiten: I Zwiſchen Vernunft und Inſtinct waltet ein offenbarer Streit, und es gebricht an einem Kriterium, nach welchem er entſchieden werden könte. Alle Menſchen trauen nach einem natürlichen Inſtincte ihren Sinnen, und nehmen vor aller vernünftigen Unterſuchung eine Welt auſſer ſich an. Die Philoſophie widerlegt dieſen Glauben. Die Sinne täuſchen; es ſind uns auch immer nur die Vorſtellungen der Dinge gegenwärtig, nicht die Dinge ſelbſt; ob die leztern wirklich auſſer uns vorhanden ſind, können wir nie erfahren; Inſtinct und Vernunft gerathen alſo hier in einen unauflöslichen Widerſtreit. Berkeley's Idealismus führt zum Skepticismus. Man kann auf der einen Seite ihn nicht widerlegen, und auf der andern ihm doch keinen Glauben

abgewinnen. Hieraus kann nichts anders als Verwunderung über den Zuſtand der menſchlichen Erkentniß, ſkeptiſches Mistrauen und Unentſchiedenheit entſpringen. II Auch in Anſehung der Begriffe von Raum und Zeit geräth die Vernunft mit ſich ſelbſt und mit den Sinnen in Widerſtreit. Dem gemeinen Menſchenverſtande ſind dieſe Vorſtellungen und die darauf gegründete Geometrie und Arithmetik klar und verſtändlich; durch die philoſophiſche Unterſuchung aber werden ſie ſelbſt und die Mathematik mit ihnen unbegreiflich und ſich widerſprechend. Der Raum iſt in's Unendliche theilbar, und endlich im Punkte, in der Linie. Der Berührungswinkel zwiſchen einem Cirkel und ſeinem Tangenten unendlich kleiner, als jeder geradlinichte Winkel. Dies wird alles demonſtrirt, und empört doch die Vernunft. Nicht anders verhält es ſich mit dem Begriffe der Zeit. Hier iſt eine unendliche Zahl von Zeittheilen, deren einer auf den andern folgt und ihn gleichſam verſchlingt; die Vernunft begreift es nicht, aber ſie kann es nicht widerlegen. Dies muß nothwendig Mistrauen der Vernunft gegen ſich ſelbſt erzeugen. III Der Begriff der Cauſalität entſpringt lediglich aus der Gewohnheit und dem Inſtincte, und beſtätigt den Skepticismus abermals, weil es ſich hier zeigt, daß auch der Inſtinct täuſchen könne. Hume war inzwiſchen dem übertriebe-

be-

benen Skepticismus doch nicht günſtig, eben weil er übertrieben iſt, durch die Natur ſelbſt in uns überwältigt wird, und keine Anwendung auf das wirkliche Leben leidet. Die Philoſophie muß indeßen den Skepticismus ſo weit treiben, wie ſie kann, und hernach ihn mäßigen und mit dem Menſchenverſtande in Harmonie zu bringen ſuchen. Der Skepticismus, welcher ſich mit der menſchlichen Natur und dem wirklichen Leben verträgt, beſteht darin, daß wir überzeugt von der Schwäche des menſchlichen Verſtandes, von der Verwirrung und Verlegenheit desſelben, bey unſern Unterſuchungen beſcheiden und vorſichtig ſind; daß wir uns nur mit der Unterſuchung ſolcher Dinge beſchäfftigen, die die eingeſchränkten Kräfte unſers Verſtandes nicht übertreffen, d. i. ſolcher Dinge, die in dem gewöhnlichen Kreiſe der menſchlichen Erfahrung und Thätigkeit liegen. Nur zweyerley Gegenſtände laſſen ſich demonſtriren, und von ihnen läßt ſich auch allein nur eine Wiſſenſchaft bilden, die Gegenſtände der Geometrie und der Arithmetik. Die Elemente der Größen und Zahlen ſind völlig gleichartig, und die Verhältniße derſelben können genau und mit Gewißheit beſtimt werden. Man täuſcht ſich aber, wenn man Wiſſenſchaft und Demonſtration auch von andern Gegenſtänden für möglich hält. Die Begriffe aller übrigen Dinge ſind verſchieden; die ſchärfſte

abgewinnen. Hieraus kann nichts anders als Verwunderung über den Zuſtand der menſchlichen Erkentniß, ſkeptiſches Mistrauen und Unentſchiedenheit entſpringen. II Auch in Anſehung der Begriffe von Raum und Zeit geräth die Vernunft mit ſich ſelbſt und mit den Sinnen in Widerſtreit. Dem gemeinen Menſchenverſtande ſind dieſe Vorſtellungen und die darauf gegründete Geometrie und Arithmetik klar und verſtändlich; durch die philoſophiſche Unterſuchung aber werden ſie ſelbſt und die Mathematik mit ihnen unbegreiflich und ſich widerſprechend. Der Raum iſt in's Unendliche theilbar, und endlich im Punkte, in der Linie. Der Berührungswinkel zwiſchen einem Cirkel und ſeinem Tangenten unendlich kleiner, als jeder geradlinichte Winkel. Dies wird alles demonſtrirt, und empört doch die Vernunft. Nicht anders verhält es ſich mit dem Begriffe der Zeit. Hier iſt eine unendliche Zahl von Zeittheilen, deren einer auf den andern folgt und ihn gleichſam verſchlingt; die Vernunft begreift es nicht, aber ſie kann es nicht widerlegen. Dies muß nothwendig Mistrauen der Vernunft gegen ſich ſelbſt erzeugen. III Der Begriff der Cauſalität entſpringt lediglich aus der Gewohnheit und dem Inſtincte, und beſtätigt den Skepticismus abermals, weil es ſich hier zeigt, daß auch der Inſtinct täuſchen könne. Hume war inzwiſchen dem übertrie-

benen Skepticismus doch nicht günſtig, eben weil er übertrieben iſt, durch die Natur ſelbſt in uns überwältigt wird, und keine Anwendung auf das wirkliche Leben leidet. Die Philoſophie muß indeßen den Skepticismus ſo weit treiben, wie ſie kann, und hernach ihn mäßigen und mit dem Menſchenverſtande in Harmonie zu bringen ſuchen. Der Skepticismus, welcher ſich mit der menſchlichen Natur und dem wirklichen Leben verträgt, beſteht darin, daß wir überzeugt von der Schwäche des menſchlichen Verſtandes, von der Verwirrung und Verlegenheit desſelben, bey unſern Unterſuchungen beſcheiden und vorſichtig ſind; daß wir uns nur mit der Unterſuchung ſolcher Dinge beſchäfftigen, die die eingeſchränkten Kräfte unſers Verſtandes nicht übertreffen, d. i. ſolcher Dinge, die in dem gewöhnlichen Kreiſe der menſchlichen Erfahrung und Thätigkeit liegen. Nur zweyerley Gegenſtände laſſen ſich demonſtriren, und von ihnen läßt ſich auch allein nur eine Wiſſenſchaft bilden, die Gegenſtände der Geometrie und der Arithmetik. Die Elemente der Größen und Zahlen ſind völlig gleichartig, und die Verhältniße derſelben können genau und mit Gewißheit beſtimt werden. Man täuſcht ſich aber, wenn man Wiſſenſchaft und Demonſtration auch von andern Gegenſtänden für möglich hält. Die Begriffe aller übrigen Dinge ſind verſchieden; die ſchärfſte

Unterſuchung bringt uns nicht weiter, als dahin, dieſe Verſchiedenheit wahrzunehmen, und zu urtheilen, daß ein Ding nicht das andere ſey. Alle andere Unterſuchungen, die nicht auf Größen und Zahlen gehen, betreffen Thatſachen, die nicht demonſtrirt werden können, weil von jeder Thatſache das Gegentheil möglich iſt. Der Begriff der Nichtexiſtenz eines Dinges iſt ohne Ausnahme eben ſo klar und deutlich, wie der Begriff der Exiſtenz desſelben. Es läßt ſich daher die Exiſtenz eines Dinges nur aus Gründen beweiſen, die von ſeiner Urſache oder Wirkung hergenommen werden, und dieſe gründen ſich allein auf Erfahrung, nach welcher wir aus einem Dinge auf das Daſeyn eines andern ſchließen können. Hierauf beruhen alle moraliſche Schlüße und Unterſuchungen, die entweder beſondere oder allgemeine Facta betreffen. Die **Naturphiloſophie**, **Phyſik** u. dgl. handeln von allgemeinen Factis einer ganzen Gattung. Von allgemeinen und beſondern Factis zugleich handelt die **Theologie**, die auf Vernunft gegründet iſt, ſoweit dieſelbe durch Erfahrung unterſtützt wird; wiewohl ihr beſtes und ſolideſtes Fundament der Glauben an die göttliche Offenbarung iſt. Die **Moral** und die **Kritik** ſind eigentlich keine Gegenſtände des Verſtandes, ſondern der Empfindung, und wenn wir hierüber urtheilen, ſo kommen wir wieder auf Facta, auf

die

die Uebereinſtimmung der Menſchen in dieſen Puncten. Der Charakter von Hume's Skepticismus läßt ſich nach dem Bisherigen ſehr leicht beſtimmen. Er fand in der ſogenannten Vernunft nichts Feſtes und mit ſich ſelbſt Beſtehendes, ſondern ein einem ſchwankenden ſinnlichen Inſtincte ähnliches Vermögen. Er bemerkte, daß die tiefern philoſophiſchen Unterſuchungen einen Widerſtreit mit den Ausſprüchen des gemeinen Menſchenverſtandes zur Folge hätten; alſo unvermeidlich den Skepticismus herbeyführten, indem ſie weder Ueberzeugung gewährten, noch auch widerlegt werden könten. Dieſer Widerſtreit ſchien ſich ihm ſogar in den elementariſchen Begriffen der Mathematik zu offenbaren, der einzigen Wiſſenſchaft, die er noch für einer Demonſtration fähig hielt. Alle übrigen Wiſſenſchaften hielt er für bloß empiriſch; ſie ſind zufällig und ungewiß, ſoferne ſie bloß auf dem Begriffe der Cauſalität beruhen, der ſeinen Grund in der Gewohnheit und im Inſtincte hat. Hume hatte inzwiſchen zu viel praktiſchen Sinn, um ſich dem unbedingten Skepticismus ganz hinzugeben. Was er daran hauptſächlich tadelte, war, daß er zu nichts tauge, und ſich auch mit unſerer Natur nicht vertrage. Hieraus zog er denn die Maxime, daß man es mit einem gemäßigten Skepticismus halten müſſe. Die abſtracten Raiſonnements über Verhält-

nißе der Größen und Zahlen nimt man als gewiße Wiſſenſchaften an. Eben ſo iſt das empiriſche Raiſonnement über das Daſeyn und die Beſchaffenheit von Gegenſtänden eine dem menſchlichen Verſtande angemeſſene und nützliche Beſchäfftigung, wiewohl die daraus hervorgehenden Erkentniße ſtets unzuverläſſig bleiben. Hingegen alle übrigen Unterſuchungen laufen auf bloßen Wahn und Sophiſterey hinaus.

Dieſe Darſtellung der Hauptmomente des Humiſchen Skepticismus iſt ein treuer Auszug aus Hume's Unterſuchungen über die menſchliche Erkentniß, ſo wie ihn Hr. Stäudlin in ſeiner Geſchichte und Geiſt des Skepticismus geliefert hat. Der erſte Theil des Tractats über die menſchliche Natur enthält in der Hauptſache dasſelbe. Sofern Hume den Urſprung und Grund des Begriffes der Cauſalität aus der Erfahrung herleitete, bezweifelte er die Nothwendigkeit desſelben mit Recht, und ſein Skepticismus war inſofern völlig gegründet. Er hätte eben dieſen Zweifel auf die übrigen ſynthetiſchen Grundſätze a priori ausdehnen können.

§. 2030.

§. 2030.

Die Vorſtellungsart Hume's über das Daſeyn Gottes, die Freyheit, und die moraliſche Vergeltung nach dem Tode, iſt ſchon in dem Obigen erwähnt worden. Vorzüglich merkwürdig aber in ſeiner theoretiſchen Philoſophie ſind noch die Raiſonnements, wodurch er die gangbaren Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele zu ſchwächen, und dagegen die Sterblichkeit derſelben darzuthun ſuchte. Die Fortdauer der Seele iſt als eine Thatſache zu betrachten, und hier können alſo allein Gründe entſcheiden, die durch Erfahrung aus der Analogie der Natur hergenommen werden. Dieſe Analogie der Natur iſt aber der Unſterblichkeit der Seele gar ſehr entgegen. I Wenn zwey Dinge ſo genau und innig mit einander verbunden ſind, daß allemal auf Veränderungen des einen verhältnißmäßige Veränderungen des andern erfolgen; ſo kann man nach aller Analogie ſchließen, daß die Zerſtörung des einen auch die Zerſtörung des andern nach ſich ziehen werde. Eine ſolche innige Verbindung findet aber zwiſchen Körper und Seele ſtatt, und es hat die Analogie demnach für ſich, daß mit dem Tode des Körpers auch das Seelenweſen aufhören werde. Körper und Seele haben alles mit einander gemeinſchaftlich; die Organe des erſtern ſind die Organe

der andern; was jenen afficirt, afficirt auch dieſe, und umgekehrt; was jenen ſtärkt oder ſchwächt, ſtärkt oder ſchwächt auch dieſe; die Exiſtenz des einen hängt alſo mit der Exiſtenz der andern unzertrennlich zuſammen. II Man giebt zu, daß die Seelen der Thiere ſterblich ſind; die thieriſchen Seelen ſind aber den menſchlichen ſo ähnlich, daß, was von jenen gilt, höchſt wahrſcheinlich auch von dieſen gelſen wird. III Nichts in der Welt bleibt in teinem Beſtande und dauert ewig. Alles, wenn es auch ſcheinbar noch ſo feſt iſt, verwandelt und verändert ſich unaufhörlich. Selbſt das Univerſum, ſo weit wir es kennen, zeigt Merkmale der Schwäche und der Auflöſung. Es widerſtreitet demnach abermals aller Analogie, daß eine einzelne Form, wie die menſchliche Seele, die ſo großen Schwächen und Unordnungen unterworfen iſt, unzerſtörbar und unſterblich ſeyn ſollte. IV Vor dem gegenwärtigen Leben, ehe unſer Körper ſich bildete, haben wir nichts von unſerm Daſeyn empfunden; es iſt alſo wahrſcheinlich, daß es nach dem Tode nicht anders ſeyn werde. V Wir ſind gar nicht vermögend, uns von einem Zuſtande der Seele nach dem Tode irgend eine Vorſtellung oder Begriff zu machen; es geht ein ſolcher Zuſtand über alle Analogie der Erfahrung hinaus; alſo fehlt es auch an allen Argumenten der Analogie, um einen ſolchen

chen Zuſtand zu beweiſen. VI Die künftige Fortdauer der Seele nach dem Tode ſtimt auch gar nicht mit dem Inſtincte oder der natürlichen Vorſtellungsart des Menſchen zuſammen. Wenige aufgeklärte Menſchen glauben die Unſterblichkeit wirklich, wenn ſie auch ſich einbilden, dieſelbe zu glauben. Auch gegen die metaphyſiſchen und moraliſchen Argumente für die Unſterblichkeit der Seele ſtreitet Hume, und erklärt ſie für ungültig. Er behauptet, daß ein Geiſt eben ſo wohl als eine Materie in einem Augenblicke vernichtet werden könne. Für diejenigen, denen die Folgerung von der Sterblichkeit der Seele aus philoſophiſchen Gründen anſtößig ſeyn könte, ſagt er: "Es iſt eine Herabwürdigung für die Philoſophie, deren ſouveraine Autorität überall anerkannt werden ſollte, daß man ihr bey jeder Veranlaſſung die Verbindlichkeit einer Apologie für ihre Schlüße auflegt, in Beziehung auf jede Wiſſenſchaft oder Kunſt, die ſich etwa dadurch beleidigt wähnt. Dies erinnert an jenen König, den ſeine Unterthanen des Hochverraths anklagten. Es giebt nur eine Veranlaſſung, wo es der Philoſophie nothwendig und auch rühmlich iſt, ſich zu rechtfertigen, wenn nehmlich die Religion durch ſie im geringſten beleidigt ſcheint, deren Rechte ihr ſo theuer ſind, als ihre eigenen, und im Grunde mit dieſen dieſelben ſind." So giebt denn Hume auch ausdrücklich zu, daß

nichts

nichts mehr beweiſt, wie vielen Dank der Menſch der göttlichen Offenbarung ſchuldig ſey, als daß ſie die große und wichtige Wahrheit von der Unſterblichkeit der Seele lehrt, von der wir auf keine andere Art vergewißert werden können.

Eſſays on ſuicide and the immortality of the Soul. By the late *David Hume*; London 1789. Vgl. Treatiſe of human nature p. 201. 404 ff.

§. 2031.

Bey dem Unglauben Hume's an Unſterblichkeit der Seele und an eine moraliſche Vergeltung nach dem Tode iſt nicht zu verwundern, daß er auch den Selbſtmord vertheidigte. Dieſer iſt nach ihm keine Verletzung einer Pflicht weder gegen Gott, noch gegen Andere, noch gegen uns ſelbſt. I Es iſt keine Verletzung der Pflichten gegen Gott. Die Erhaltung und die Wirkſamkeit aller Dinge, eines jeden in ſeiner Art, iſt von Gott durch allgemeine und unabänderliche Geſetze beſtimt worden. Jedes lebende Geſchöpf hat körperliche und geiſtige Kräfte, wodurch es ſich in der Lebensart erhält, die ſeine Natur mit ſich bringt. Die verſchiedenen Principien der ma-

te-

teriellen und thieriſchen Welt wirken in einander, ſo daß ſie einander entweder hindern oder befördern. Dies bewirkt beym erſten Blicke eine ſcheinbare Unordnung, die aber genauer betrachtet als eine deſto größere Ordnung und Harmonie erſcheint. Jedes Ding wird durch die ihm gleich anfangs mit ſeiner Natur gegebnen Geſetze regiert, nicht durch unmittelbare einzelne Einwirkungen Gottes, und in der Regierung aller Dinge durch die allgemeinen Geſetze derſelben beſteht die göttliche Vorſehung. Denn man kann alle Dinge und alle Begebenheiten Wirkungen der göttlichen Vorſehung nennen, ſofern ſie von den Kräften der Dinge und den allgemeinen Geſetzen abhangen, wodurch dieſe regiert werden, und von welchen Gott der Urheber iſt. Die Elemente und die übrigen lebloſen Dinge in der Welt äußern ihre Thätigkeit nach den ihnen eingepflanzten Geſetzen, ohne alle Rückſicht auf die beſondere Lage und die Bedürfniße der Menſchen. Die Menſchen ſind ihrem eigenen Urtheile und ihrer Wahl in ihren Thätigkeiten überlaſſen, und können ihre Kräfte nach Willkühr zu ihrem Vergnügen und ihrer Erhaltung anwenden. Wie könte alſo ein Menſch, der um der Noth und dem Elende zu entgehn, die natürliche Furcht vor dem Tode überwindet, und ſich ſelbſt das Leben nimt, einen Eingriff in die Rechte der Vorſehung thun, die Ordnung des

Welt-

Weltalls ſtören, und dadurch eine Pflicht gegen Gott übertreten, da er lediglich von den Kräften freyen Gebrauch macht, die ihm verliehen ſind, nach Geſetzen, die in ſeiner Natur liegen? denn wenn die Naturgeſetze es nicht zuließen, daß der Menſch ſich tödtete, wurde er es auch nicht thun können. Daß Gott ſich die Diſpoſition über das Leben des Menſchen vorbehalten habe, und die Erhaltung des Lebens alſo von den allgemeinen Geſetzen der Begebenheiten in der Welt eximirt ſey, kann man nicht annehmen, weil die Erfahrung das gerade Gegentheil lehrt. Das Leben der Menſchen ſteht unter denſelben Geſetzen, wie das Leben der Thiere, unter den Geſetzen der Materie und Bewegung überhaupt. Ein Blitz, ein Gift, ein einſtürzendes Gebäude wird einen Menſchen eben ſo tödten, wie ein anderes geringfügiges Thier. Ungewitter, Ueberſchwemmungen u. dgl. tödten und verheeren alles ohne Unterſchied. Daß der Menſch durch einen Selbſtmord einen Eingriff in die Geſetze des Weltalls thue, und die Ordnung ihrer Wirkungen ſtöre, iſt eigentlich eine ungereimte Behauptung. Jedes Thier iſt in der Aeuſſerung ſeiner Kräfte ſeiner eigenen Klugheit und Fähigkeit überlaſſen, und ändert in ſeiner Wirkſamkeit allemal, ſo weit ſeine Kräfte reichen, die Wirkungen der dasſelbe umgebenden Natur. So ändert auch jede freye Handlung des

Men-

Menſchen, jede Bewegung desſelben, etwas in der materiellen Natur ab, auf welche ſie wirkt. Demnach da die allgemeinen Geſetze der Natur in ihrem Laufe ohnehin einander ſtören, ſo kann es auch kein Verbrechen ſeyn, ihre Wirkungen durch den Selbſtmord zu hindern. Das Leben des Menſchen, ſagt Hume, iſt nicht wichtiger, als das Leben einer Auſter. Gott hat die Diſpoſition über dasſelbe einmal der menſchlichen Klugheit unterworfen, und uns ſelbſt in die Nothwendigkeit geſetzt, darüber zu beſtimmen, was wir für gut finden. Hat ſich der Allmächtige das Recht der Diſpoſition über unſer Leben vorbehalten, ſo iſt es ein eben ſo großes Verbrechen, für die Erhaltung desſelben zu ſorgen, als es zu zerſtören. Wenn ich einem Steine ausweiche, der auf mein Haupt zu fallen droht, ſo thue ich einen Eingriff in den Lauf der Natur, und in die Diſpoſition des Allmächtigen über mein Leben. Es würde kein Verbrechen ſeyn, die Donau oder den Nil von ihrem Laufe abzuleiten, wenn ich es könte; warum ſollte es ein Verbrechen ſeyn, wenige Unzen Blut aus ihren natürlichen Canälen in andere zu leiten. Der Selbſtmörder murrt darum nicht immer gegen die Vorſehung, wenn er ſich das Leben nimt. Er fühlt, daß er unglücklich ſey, und daß die Fortſetzung ſeiner Exiſtenz weiter keinen Reiz für ihn habe; übrigens dankt er der Vorſehung für das genoſſe-

noſſene Gute, und beſonders für das Vermögen, das ſie ihm gab, ſich itzt von der drückenden Bürde des Lebens entledigen zu können. Geſetzt, daß der Menſch das Vermögen, ſich ſelbſt zu entleiben, nicht hätte, ſo würde er weit mehr Gründe haben, die Vorſehung einer Grauſamkeit wegen anzuklagen, weil er hierdurch genöthigt wäre, ein Leben voll Schmerzen und Elend, oder mit Schande beladen, fortzuſchleppen, ohne daß er im Stande wäre, ſich desſelben zu entledigen. Man lehrt ſonſt, der Menſch ſolle mit der Vorſehung zufrieden ſeyn, wenn ihn etwa durch die Bosheit ſeiner Feinde ein Uebel trifft. Man lehrt, daß die Handlungen der Menſchen eben ſowohl als Wirkungen in dem allmächtigen Schöpfer ihren Grund haben. Wenn alſo Jemand ſich ſelbſt umbringt, ſo verliert er ſein Leben eben ſo wohl durch eine Wirkung der Gottheit, als wenn er von einem wilden Thiere zerriſſen oder durch eine Krankheit getödtet wäre. Wenn man von dem Menſchen verlangt, daß er die zufälligen Uebel ſtandhaft und geduldig ertragen, und ſich ohne Murren unter den Willen der Vorſehung fügen ſoll; ſo verlangt man damit nicht von ihm, daß er nicht diejenigen Mittel anwende, die die Klugheit ihn lehrt und die in ſeiner Gewalt ſind, um jene Uebel zu vermeiden, oder ſich davon zu befreyen. Es iſt aber kein Grund da, warum man gerade

Ein

Ein Mittel durchaus nicht wählen dürfe. Iſt der Selbſtmord ein Mittel, dem Elende zu entgehen, warum ſoll man dieſes Mittel nicht andern vorziehen, oder nicht gebrauchen, wenn es das einzige übrige zu ſeyn ſcheint? II Durch den Selbſtmord verletzt der Menſch auch die Pflicht gegen ſich ſelbſt nicht. Schwerlich hat Jemand ſich jemals ſelbſt das Leben genommen, ſo lange es noch für ihn irgend einen Werth hatte. Unfälle, Krankheiten und Gebrechen, hohes Alter, können das Leben zu einer unerträglichen Bürde machen, daß ſelbſt die Vernichtung dem Menſchen wünſchenswerther ſcheint, als eine ſolche Bürde länger zu tragen. Auch iſt die natürliche Furcht vor dem Tode zu groß, als daß geringfügige Urſachen einen Menſchen zur Selbſtentleibung bewegen können. Selbſtmörder, die bey einer glücklichen äußern Lage, bey einer ſcheinbaren Geſundheit, den letzten Schritt der Verzweifelung thaten, waren entweder nicht ſo glücklich, als ſie andern mit ihren wirklichem Verhältniße und Zuſtande unbekanten Perſonen zu ſeyn ſchienen, oder waren auch nicht geſund, und ihr Selbſtmord war eine Folge eines krankhaften Gemüths und Temperamentszuſtandes, der ihnen alle Freuden des Lebens vergiftete. Iſt der Selbſtmord ein Verbrechen, ſo können wir allein durch Freyheit dazu angetrieben werden; iſt er kein Verbrechen, ſo ſollten uns Klug-

heit und Muth dazu antreiben, uns von der Laſt unſers Daſeyns zu befreyen, wenn dieſe gar zu drückend und peinlich wird. Wer ſich auf dieſe Weiſe entleibt, wird dadurch ſogar nützlich, indem er ein Beyſpiel giebt, das, wenn es allgemein nachgeahmt würde, jedem Menſchen ſeinen Antheil an wirklichem Lebensglücke ſicherte, hingegen ihn von aller Gefahr des Elends befreyte, weil es nur auf ſeinen Willen ankäme, ſich demſelben in jedem Augenblicke zu entziehen. III Durch den Selbſtmord werden auch die Pflichten gegen andere und gegen die Geſellſchaft nicht verletzt. Der Selbſtmörder beleidigt die Rechte der Geſellſchaft nicht; er fügt ihr gar keinen Schaden zu; er hört nur auf, ihr Gutes zu thun, und wenn dieſes ein Unrecht iſt, ſo iſt es eines von der geringſten Gattung. Ferner die Verbindung Jemandes mit der Geſellſchaft beruht auf einem wechſelſeitigen Intereſſe. Man ſoll nur das Intereſſe der Geſellſchaft befördern, ſofern man ihr Wohlthaten verdankt. Indem man ſich aber der Geſellſchaft ganz entzieht, hören die Wohlthaten dieſer, und folglich auch die Verbindlichkeit zu Gegenleiſtungen auf. Sollte auch dieſe Verbindlichkeit fortdauern, ſo hat ſie doch eine beſtimte Grenze. Die Geſellſchaft kann nicht fodern, daß Jemand ihr einen kleinen Nutzen ſchaffe, wenn er ſich ſelbſt dadurch einen großen Schaden zuzieht; daß er eine elen-

elende armſelige Exiſtenz fortſetze, weil das Publicum davon einen kleinen Gewinn hat. Man darf wegen Alters oder Krankheit ein Amt aufgeben, und die übrige Zeit des Lebens damit hinbringen, ſich gegen die herandringenden Uebel zu verwahren, oder ſich die Ertragung derſelben zu erleichtern. Warum ſollte man nicht ſeinem Elende auf einmal ein Ende machen dürfen, wenn der Geſellſchaft dadurch weiter kein ſonderlicher Nachtheil zugefügt wird? Nun nehme man vollends an, daß Jemand gar nichts mehr für das Intereſſe der Geſellſchaft zu thun vermag; daß er der Geſellſchaft zur Laſt iſt; daß er Andere hindert, ihr nützlich zu ſeyn; in dieſem Falle iſt es offenbar nicht nur unſchuldig, auf das Leben Verzicht zu thun, ſondern es iſt ſogar verdienſtlich. In einer ſolchen Lage aber befinden ſich gerade die meiſten Menſchen, die zum Selbſtmorde ſich bewogen glauben.

Die Gründe Hume's für die Sterblichkeit der Seele hangen theils mit ſeiner Philoſophie überhaupt zuſammen, theils beruhen ſie auf der Vorausſetzung des Materialismus, der doch nicht erwieſen werden kann. Daraus, daß wir vor dieſem gegenwärtigen Leben kein Bewußtſeyn der Exiſtenz hatten, folgt nicht, daß, nach ihm derſelbe Fall eintreten werde. Wir können ferner auch keine Vorſtellung von einem Zuſtande der Seele nach dem Tode ha-

ben; aber dies macht die Wirklichkeit deſſelben nicht unmöglich. — Was Hume zur Vertheidigung des Selbſtmordes ſagt, ſcheint ſehr plauſibel, und folgt ganz conſequent aus ſeinen Moralprincipien. Es kann aber, ſo wie dieſe, ſehr bündig widerlegt werden. Ich habe übrigens ſeine Raiſonnements über Unſterblichkeit und den Selbſtmord zuſammengeſtellt, weil er ſelbſt ſie mit einander in Verbindung geſetzt hat. Vgl. Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II S. 215 ff.

§. 2032.

Nicht minder original, als Hume's theoretiſche Philoſophie, iſt auch ſeine praktiſche. Er erkennt das Daſeyn einer Moralität bey dem Menſchengeſchlechte als Thatſache an. Der Unterſchied zwiſchen den Empfindungen des phyſiſch Angenehmen oder Unangenehmen und des moraliſch Guten oder Böſen iſt ganz unleugbar. Es komt alſo darauf an, die letzten Gründe der Sittlichkeit zu erforſchen und zu beſtimmen. Hume bemüht ſich zuvörderſt zu zeigen, daß die Principien der Sittlichkeit nicht in der Vernunft, und auch nicht in der Selbſtliebe zu ſuchen ſind. Das Princip der Moral iſt ein thätiges, die Vernunft aber ein unthätiges Princip; ein thätiges Princip kann aber

aber nicht auf ein unthätiges gegründet werden. Verſtand und Vernunft äuſſern ſich auf eine zwiefache Weiſe. Sie haben entweder mit Demonſtrationen zu thun, mit bloßen Ideen, oder mit Gegenſtänden und deren Verhältnißen; folglich können ſie auf die Handlungen gar nicht einwirken. Die Vernunft bleibt beym Demonſtriren immer im Reiche der Ideen; Handlungen ſind aber etwas Wirkliches, und ſofern der Wille Handlungen beſtimmen ſoll, muß er in die Wirklichkeit übergehen. Es giebt zwar abſtracte Wiſſenſchaften z. B. die Mathematik, die auf das wirkliche Leben großen Einfluß haben; aber doch nicht dadurch, daß ſie unmittelbar den Willen beſtimten, ſondern daß ſie die Wahl der Mittel und das Urtheil des Menſchen bey ſeinen Handlungen leiten. Auch ſofern ſich die Vernunft mit Gegenſtänden und deren Verhältnißen beſchäfftigt, wirkt ſie doch nicht unmittelbar auf den Willen ein. Dasjenige, wodurch ein Gegenſtand auf unſern Willen wirkt, iſt immer Etwas, weshalb wir ihn begehren oder verabſcheuen; er muß mit irgend einer Begierde oder Leidenſchaft in Verknüpfung ſtehn. Die Vernunft kann alſo durch Betrachtung der Gegenſtände und der Verhältniße derſelben nicht anders den Willen beſtimmen, als wenn ſie Gegenſtände, die wir begehren oder verabſcheuen, uns anders kennen

nen und beurtheilen lehrt. Finden wir aber an den Objecten keine Eigenſchaften, welche die Begierde oder den Abſcheu erwecken; ſo iſt auch das Urtheil der Vernunft über ihre Beſchaffenheiten und Verhältniße für den Willen völlig gleichgültig. Die Vernunft beſtimt demnach den Willen keinesweges unmittelbar. So wie ſie aber zunächſt keinen Willensact erzeugen kann, ſo kann ſie auch keinen verhüten. Was ſie hier thun kann, iſt wiederum, daß ſie den Gegenſtand der Begierde oder Leidenſchaft in einem andern Lichte erſcheinen läßt, und es komt nun auf die Stärke oder Schwäche der Leidenſchaft an, ob ſie durch die Erkentniß der Vernunft von dem Gegenſtande abgeändert wird, oder nicht. Hume leugnete daher den wahren und eigentlichen Widerſtreit zwiſchen der Vernunft und den Leidenſchaften. Die letztern ſind vielmehr die herrſchenden Principien für den Willen, und die Vernunft dient. Jede Leidenſchaft iſt ein beſonderes urſprüngliches Daſeyn für ſich, das mit der Vernunft gar nicht im unmittelbaren Verhältniße ſteht. Der Vernunft kann aber nichts widerſtreiten, als was ſich auf ſie bezieht, und alſo in unmittelbarem Verhältniße mit ihr iſt; nun beziehen ſich auf die Vernunft lediglich die Urtheile über das Wahre und Falſche, nicht aber die Leidenſchaften; alſo können die Leidenſchaften auch nicht mit der Vernunft im Widerſtrei-

ſtreite ſeyn. Es kann zwar von einer unvernünftigen Handlung die Rede ſeyn; jedoch nur in der Bedeutung, daß entweder die Leidenſchaft gewiße Dinge vorausſetzt, die nicht exiſtiren, oder daß ſie die unrechten Mittel für den Zweck wählt. Will ich eine Leidenſchaft unvernünftig nennen, ſo muß ſie mit einem Urtheile begleitet ſeyn, und dann iſt doch nur das Urtheil unvernünftig, nicht die Leidenſchaft. Die Vernunft mag alſo immerhin dadurch, daß ſie uns Wahrheit und Irrthum kennen lehrt, uns von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit überzeugen, und dies mag die Folge haben, daß der Wille ſich zu der Handlung beſtimt, oder nicht beſtimt. Ein unmittelbares moraliſches Wohlgefallen oder Misfallen an der Handlung kann die Vernunft als ſolche nicht erzeugen. Demnach der Grund der Moralität der Handlungen liegt nicht darin, daß ſie mit der Vernunft übereinſtimmen. Dazu komt, daß die Vernunft wohl letzte Zwecke der Handlungen erkennen und empfehlen, aber den Grund derſelben nicht einſehen kann; dieſer iſt immer in einem Gefühle auſſerhalb der Vernunft anzutreffen. Das Princip der moraliſchen Empfindungen und Ideen läßt ſich auch nicht aus der Selbſtliebe herleiten, wie mehrere Moraliſten zu thun verſucht haben. Man ſucht hier auf die künſtlichſte Art ſolche menſchliche Neigungen,

 die

die nicht mit der Selbſtliebe verträglich ſind, z. B. die Neigung zur Freundſchaft, auf ſie zurück zu führen, und als einen Zweig von ihr darzuſtellen. Inzwiſchen iſt doch hier die Künſteley in die Augen fallend, und die unverkennbar in der menſchlichen Natur vorhandenen Triebe der Großmuth, des Wohlwollens, der Freundſchaft, der Liebe, der Dankbarkeit, des Mitleidens, ſind dem Syſteme des Eigennutzes, das aus der Selbſtliebe als Principe der Moral hervorgeht, geradezu entgegen. Es mögen den Aeuſſerungen dieſer Triebe auch eigennützige Empfindungen beygemiſcht ſeyn; ſie ſind darum nicht aus dem eigennützigen Triebe zu erklären; und daß es keine reine Großmuth, kein reines Wohlwollen ohne alle Beymiſchung des Eigennutzes gebe, läßt ſich niemals erweiſen.

§. 2033.

Es komt zunächſt auf die Frage an, ob unſere moraliſchen Urtheile Ideen oder Impreſſionen ſind? Zu den Ideen können ſie nicht gehören, da vorher gezeigt iſt, daß die Vernunft als das Vermögen der Ideen nicht das Princip der Moralität enthalte. Sie müſſen folglich Impreſſionen ſeyn. Dieſe morali-

liſchen Impreſſionen unterſcheiden ſich aber offenbar und weſentlich von den Empfindungen des Eigennutzes. Das moraliſche Urtheil beſtimt die Tugend als einen abſoluten Zweck; ſie iſt begehrenswerth um ihrer ſelbſt willen, nicht um irgend eines andern Intereſſe willen; ſie gewährt durch ſich ſelbſt Befriedigung; es muß alſo ein inneres Gefühl im Menſchen geben, welches durch ſie afficirt wird, und vermöge deßen wir Gutes und Böſes von einander unterſcheiden. Dieſes iſt denn ein angebohrnes moraliſches Gefühl, das unſere Urtheile über den Werth der freyen Handlungen beſtimt, und in Anſehung derſelben leitet; das unſre bloß phyſiſchen Thätigkeiten, unſere phyſiſchen Leiden und Freuden zu moraliſchen erhöht, und das mit dem Gefühle der Schönheit, der Harmonie, welches uns die Natur gab, analog iſt. Jener moraliſche Sinn iſt gar keine Erkentniß oder Meynung; er iſt eine Empfänglichkeit für Empfindungen des Angenehmen oder Unangenehmen bey den freyen Handlungen, die nicht durch unſer eigenes Intereſſe beſtimt werden. Wir empfinden auf gleiche Weiſe das Regelmäßige, Harmoniſche, Schöne; es iſt ein unmittelbares Vergnügen, was uns hierdurch gewährt wird, ohne daß wir mathematiſche Kentniße vom Ebenmaaße hätten, oft ohne daß wir deutliche Begriffe davon haben, was die Gegenſtände je-

jener Empfindungen ſind oder ſeyn ſollen. Was unſere Neigungen befriedigt, oder ihnen entgegen ſtrebt, erregt ein natürliches Wohlgefallen oder Misfallen, und iſt für uns gut oder böſe. Vermöge der Natur des moraliſchen Gefühls muß es alſo auch ein moraliſches Gut, und ein moraliſches Böſe geben. Jenes heißt Tugend, dieſes Laſter. Alle diejenigen freyen Handlungen ſind tugendhaft oder laſterhaft, die dem moraliſchen Sinne ein unmittelbares Wohlgefallen oder Misfallen erwecken; nur in Beziehung auf den moraliſchen Sinn erhalten die Begriffe von Tugend und Laſter ihre Realität; jenes Wohlgefallen oder Misfallen ſind einfache Empfindungen, wovon ſich weiter keine Gründe angeben laſſen. Was dem moraliſchen Sinne Befriedigung und Wohlgefallen gewährt, kann nichts anders als **Wohlthätigkeit** ſeyn, deren Quelle **Wohlwollen** iſt; hingegen wird ein Misfallen des moraliſchen Sinnes erregt, wenn die Geſinnungen und Handlungen eines Menſchen das Gegentheil der Wohlthätigkeit, Selbſtſucht, Eigennutz, Schadenfreude ausdrücken, und folglich aus einer dem Wohlwollen entgegengeſetzten Neigung fließen. Es kann keine Handlung moraliſch gut oder böſe ſeyn, die ſich nicht auf andere vernünftige Weſen bezöge. Der fromme Einſiedler muß wenigſtens ſeine Tugenden in Beziehung auf Gott denken und ausüben, weil ſie

ſonſt

ſonſt alle Bedeutung verlieren würden; zum mindeſten keine moraliſche Handlungen wären. Handlungen des Muths ohne alle Hinſicht auf Nutzen für die menſchliche Geſellſchaft ſind Thorheiten. Die Klugheit, die Gerechtigkeit, ſoferne ſie bloß auf ein Privatintereſſe abzwecken, nicht auf das Wohl der menſchlichen Geſellſchaft, ſind keine Tugenden, und werden auch nicht dafür gehalten. Nach dem Bisherigen läßt ſich alſo der Begriff der Tugend überhaupt folgendermaßen beſtimmen: Die Tugend iſt eine Eigenſchaft des Geiſtes, welche dem Zuſchauer den angenehmen Genuß des Wohlwollens giebt. Sie iſt eine Beſtimmung unſerer Natur, Andern wohlzuthun, und da dieſe Beſtimmung in dem moraliſchen Gefühle liegt, ſo kann daſſelbe auch ein Trieb des Wohlwollens genannt werden. Hume ſucht nun das Daſeyn des moraliſchen Gefühles, und daß durch daſſelbe alle Tugend beſtimt werde, durch Thatſachen aus der Erfahrung zu beweiſen und zu erläutern, Eltern wünſchen und befördern die Glückſeligkeit ihrer Kinder unabhängig von ihrem eigenen Intereſſe; es iſt Liebe, ein Trieb des Wohlwollens, welcher ſie dazu antreibt, und der aller Selbſtliebe vorgeht, allem Eigennutze Troz bietet. Gerade ſo verhält es ſich mit allen Eigenſchaften, welche das perſönliche Verdienſt Jemandes begründen; es müſſen Eigenſchaften ſeyn, die der Geſellſchaft nützen,

und

und von uneigennützigem Wohlwollen ausgehen, oder ſich doch damit vertragen. Sind jene Eigenſchaften noch überdem mit Macht und Hoheit verbunden, ſo ſcheint der Beſitzer derſelben über die menſchliche Natur erhaben zu ſeyn und ſich der Gottheit zu nähern. Ein Staatsmann kann ausgezeichnete Talente, ſehr viel Einſicht, Muth und Glück haben; das wird den Neid und die Bosheit Anderer gegen ihn rege machen; verbindet er aber hiermit einen uneigennützigen wohlwollenden Charakter, ſo wird der Neid verſtummen müſſen, und die Bosheit wird vergeblich ihm entgegen wirken. Je höher das Wohlwollen ſteigt, je größer der Umfang ſeiner Gegenſtände iſt, deſto größer iſt auch die Tugend desjenigen, der jenes Wohlwollen beſitzt. Das moraliſche Gefühl beſchränkt ſich alſo nicht allein auf die engern und nähern Verbindungen der Menſchen unter einander; ſondern es umfaßt das ganze Menſchengeſchlecht. Hieraus fließt jedoch nicht, daß dieſes Wohlwollen gegen alle Menſchen einen gleichen Grad haben müſſe; vielmehr es ſteigt oder kann ſteigen, je näher und enger die Verhältniße ſind, in welchen Menſchen mit einander ſtehn. Wohlwollen gegen uns ſelbſt, gegen unſere Verwandte, rührt uns mehr, als Wohlwollen gegen Fremde, und die Natur ſelbſt macht die Einrichtung nothwendig, daß man ſeinen nächſten

Ver-

Verwandten und Freunden eher und in grö-
ßerem Maaße Wohlwollen beweiſt, als An-
dern. Man könte daran Anſtoß nehmen, daß
nach dieſem Moralſyſteme l ein Gefühl, eine
Neigung, ein Inſtinct, als das Princip der
Tugend aufgeſtellt wird. Man meynt, die
Würde der Tugend werde dabey geſchmälert,
wenn ſie nicht als ein Werk der Vernunft er-
ſcheine. Es läßt ſich hierauf antworten, daß
man die Aeuſſerungen der verſchiedenen See-
lenfähigkeiten nicht mit einander verwechſeln
und verwirren müſſe. Die Vernunft kann
und ſoll bloß Mittel lehren zur Erreichung ei-
nes Zwecks; der letzte Zweck aller Thätigkeit
der Menſchen iſt die Glückſeligkeit; und was
zur Glückſeligkeit gehört, kann nur der In-
ſtinct lehren. Wirft man dem moraliſchen Ge-
fühle als Principe der Moral vor, daß die aus
demſelben fließenden Handlungen nicht durch
Klugheit und Wahl beſtimt werden; ſo trift
eben dieſer Vorwurf das Princip der Selbſtlie-
be. Die Vernunft muß eben ſowohl die Mit-
tel der allgemeinen als der beſondern Glück-
ſeligkeit aufſuchen; es muß alſo in jedem Fal-
le ein Inſtinct vorhergehen, oder eine Nei-
gung, ein Gefühl, wodurch die Vernunft zu
jener Forſchung angetrieben wird, und darin
liegt nichts widerſprechendes. Bey allem dem,
was ſich für die Exiſtenz des moraliſchen Ge-
fühles ſagen ließ, leugnete Hume doch nicht,
daß

daß in der Art und Weiſe, wie ſich daſſelbe äuſſere, eine ſehr große Verſchiedenheit bey verſchiedenen Menſchen und Völkern ſtatt finde. So haben die Menſchen höchſt verſchiedene Begriffe von Glückſeligkeit, von dem phyſiſchen Gute, und von den Mitteln, daſſelbe zu erlangen. In einem republicaniſchen State, wo die Bürger muthvoll, an Freyheit gewöhnt, und gleichgültig gegen den Krieg ſind, werden Empörungen zur Behauptung der Freyheit wohlthätig ſcheinen, und alſo durch das moraliſche Gefühl als moraliſchgut gerechtfertigt werden; anſtatt daß die gebeugten feigherzigen Unterthanen in einem deſpotiſchen State auch nach ihrem moraliſchen Gefühle darin etwas Moraliſch Böſes erkennen. II Die Nachrichten der Reiſebeſchreiber von den Grauſamkeiten, die einzelne Wilde und Stämme der Wilden gegen einander und gegen Fremde ausüben, und wozu ſie gleichſam durch einen Naturtrieb beſtimt zu werden ſcheinen, weil ihnen jene Grauſamkeiten wo nicht Vergnügen, doch auch keine unangenehme Empfindungen verurſachen, ſcheinen auch der Meynung von dem Daſeyn eines urſprünglichen moraliſchen Gefühls in der menſchlichen Natur zu widerſtreiten. III Ein Einwurf gegen das moraliſche Gefühl läßt ſich auch hernehmen von der Verſchiedenheit der Syſteme. Das moraliſche Gefühl fodert nehmlich allgemeine Glückſelig-

keit

keit. Nun iſt es aber nicht bloß möglich, ſondern auch der Erfahrung gemäß, daß verſchiedene Menſchen und Geſellſchaften verſchiedene Meynungen über die Mittel zur Glückſeligkeit hegen. Diejenigen, die nicht mit einander übereinſtimmen, werden die ihnen entgegenſtehenden Parteyen in ihrer Thätigkeit ſtören, ſie wohl gar anfeinden und verfolgen, und zwar dies alles nach einem Principe des Wohlwollens, weil ſie durch ihr Benehmen die allgemeine Glückſeligkeit zu befördern wähnen. Sonach ließen ſich ſelbſt die barbariſchſten und abſcheulichſten Religionskriege aus dem moraliſchen Gefühle einer jeden Partey rechtfertigen. Es läßt ſich auf dieſe Einwürfe Folgendes erwiedern: I Bey den Begriffen von moraliſcher Würdigkeit, wenn ſie auch noch ſo verſchieden und entgegengeſetzt ſind, liegt doch allemal das Princip des Wohlwollens zum Grunde. Das moraliſche Gefühl billigt allemal die wohlwollende Abſicht, wenn und wo es dieſelbe antrifft. Nun aber kann die Vernunft ſich in ihrem Urtheile über jene Abſicht irren, und dann irrt auch das moraliſche Gefühl, welches die Abſicht billigt, ohne darum ſeine Natur zu verändern. II Wilde oder andere brutale Menſchen können durch die Heftigkeit ihrer Triebe und Leidenſchaften angereizt Grauſamkeiten begehn. Dieſes beweiſt aber nichts gegen das Daſeyn des moraliſchen Gefühls. Es be-

beweiſt nur, daß auch andere Motive auf den Willen einwirken, und nicht die Neigung des Wohlwollens allein. Werden grauſame Handlungen in einem Volke allgemein für recht und gut gehalten, ſo wird doch das Urtheil des Volks durch einen Schein der Wohlthätigkeit der Handlungen beſtimt, und daher rührt denn der allgemeine Irrthum. So kann es für rechtmäßig gehalten werden, ſchwache krüppelhaft gebohrne Kinder unmittelbar nach der Geburt auszuſetzen und umkommen zu laſſen. Das Geſetz, das die Ausſetzung ſolcher Kinder gebietet oder zuläßt, beruht aber doch immer auf dem Princip des Wohlwollens. Man glaubt, daß ein ſolches Verfahren für den Stat im Ganzen eine Wohlthat ſey. III Parteyen und Secten in Anſehung der Moralität und Religion ſind überhaupt der Tugend hinderlich. Jede handelt nach ihrem moraliſchen Gefühle, aber ſie kann ſich in ihrem Urtheile irren, und ſofern ſie nun intolerant iſt, wird ihr Verfahren laſterhaft. Inzwiſchen hat man doch noch kein Beyſpiel, daß ein Menſch, oder Religionsparten aus bloßer Schadenfreude, ohne alles Intereſſe der Selbſtliebe oder des Nutzens für Andere, böſe und grauſam gehandelt hätte. IV Die Natur hat auch noch andere Gefühle in den Menſchen gelegt, welche die Aeuſſerungen des moraliſchen Gefühls leiten und verſtärken. Dergleichen

ſind

ſind das Ehrgefühl, das Gefühl der Dankbarkeit und des Mitleidens. Die gute Meynung, welche Andere von uns haben, und die Achtung, welche ſie uns zufolge derſelben beweiſen, macht uns ein natürliches Vergnügen auch ohne Rückſicht auf irgend einen anderweitigen Vortheil. Die Ehre hält der Menſch für ein unmittelbares Gut; die Schande für ein unmittelbares Uebel. Der Menſch wird alſo auch in moraliſch guten Handlungen Ehre ſuchen, eben wegen des Vergnügens, das ihm dieſe gewährt, und aus demſelben Grunde wird er das Laſter meiden, weil es ihm Schande zuzieht. Nicht minder erweckt die Dankbarkeit dem Wohlthäter, und wenn dieſer auch noch ſo roh iſt, eine angenehme Empfindung. Er wird alſo wohlthun, um dieſes Vergnügens deſto öfter und deſto ſtärker zu genießen. Das Mitleiden iſt freylich an und für ſich ein unangenehmes Gefühl; aber gerade weil es dies iſt, ſo weckt es die Betriebſamkeit des Menſchen, um den Gegenſtand des Mitleidens in eine ſolche Lage zu bringen, die jene peinliche Empfindung nicht mehr nach ſich zieht. Indeßen komt es hier nicht bloß darauf an, uns ſelbſt vom Gefühle des Mitleidens zu befreyen; denn hierzu würde es leichtere Mittel geben, als das iſt, einem Leidenden zu helfen; ſondern das Mitleiden führt wirklich zu der moraliſch guten That, den Leidenden ſeinem Elende zu entziehen.

Bey dieſer Darſtellung des moraliſchen Gefühls, als Princips der Moralität nach Hume's Syſteme, hab ich zugleich manche Ideen Hutcheſon's benutzt, welcher daſſelbe Princip in ſeinem Moralſyſteme zum Grunde gelegt, und es nur weiter ausgeführt und angewandt hat. Vgl. *Henrici's* kritiſchen Verſuch über den höchſten Grundſatz der Sittenlehre I. p. 147. So ſehr ſich Hume's und Hutcheſon's Meynung beym erſten Blicke empfiehlt, und ſoviel ſie auch dafür beyzubringen gewußt haben; ſo iſt ſie doch ſchlechterdings nicht haltbar; wiewohl ſie eigentlich nur aus einem Misverſtande des wahren Moralprincips entſprungen iſt. Es giebt zwar gewiße edlere Neigungen und Leidenſchaften im Menſchen, deren Einfluß auf den Willen Handlungen hervorbringt, welche der Tugend ähnlich ſind, oder auch die echte Tugend auſſerordentlich begünſtigen und erleichtern. Dies ſcheint die erwähnten engliſchen Moraliſten auf ihre Idee von einem urſprünglichen moraliſchen Gefühle, das Grund aller Moralität ſey, geleitet zu haben. Allein dieſe Neigungen an ſich ſelbſt können doch immer einem Charakter, der durch ſie regiert wird, noch keinen] ſittlichen Werth verleihen. Es kann Jemand in hohem Grade und aus wahrem Wohlwollen wohlthätig ſeyn, und dieſe ſeine Wohlthätigkeit dennoch nicht von der Vernunft für Tugend erkannt werden. Ferner iſt auch das Princip des Wohlwollens zu unbeſtimt, als daß ſich die Pflicht in einzelnen Fällen darauf gründen ließe. Bezieht man die-

dieſes Princip auf das Wohl des Ganzen, ſoll es Gemeingeiſt, allgemeine Menſchenliebe ſeyn, ſo iſt es keineswegs ein natürlicher, ſondern ein künſtlicher Trieb, der erſt durch Cultur der Vernunft entſteht, und dieſe nothwendig vorausſetzt. Der wirkliche Trieb des Wohlwollens, wie er in der menſchlichen Natur enthalten iſt, ſcheint ſich ſogar mit der allgemeinen Menſchenliebe nicht einmal zu vertragen. Er beſchränkt ſich auf die Individuen, mit denen wir in Verwandtſchaft oder ſonſt in näherer Verbindung ſind, und verliert ſeine Wirkſamkeit in eben dem Grade, je entfernter von uns der Kreis der menſchlichen Geſellſchaft wird, in deßen Mittelpuncte wir uns befinden. Die Natur aller ſinnlichen Neigungen des Menſchen bringt es mit ſich, daß ſie nur auf ein beſtimtes und gegenwärtiges, nicht auf ein unbeſtimtes und entferntes Object gerichtet ſind. Einen Verwandten, einen Freund, einen Nachbar, einen Landsmann aus einer unglücklichen Lage gerettet zu haben, befriedigt den Trieb des Wohlwollens unverhältnißmäßig mehr, als irgend eine überhaupt patriotiſche, oder gar weltbürgerliche Handlung. Wenn Gemeingeiſt, allgemeine Liebe, entſtehen ſollen, ſo müſſen dieſe ein anderes höheres Princip in der Vernunft haben, das dem zu beſchränkten natürlichen Triebe des Wohlwollens entgegen zu wirken vermag, und die enge Sphäre desſelben erweitert. Wenn alſo Hume und Hutcheſon das Princip des Wohlwollens nur dann als eigentliches Princip der Moralität anerkannten, wo es in Beziehung auf die

 menſch-

menſchliche Geſellſchaft überhaupt ſeine Wirkſamkeit beweiſt, ſo verkannten ſie den natürlichen Trieb des Wohlwollens, indem ſie ihm eine ſolche Wirkſamkeit zutrauten, ſo weit er bloß natürlicher Trieb oder Inſtinct iſt. Sie ſcheinen auch hier oft mit ſich ſelbſt im Widerſtreite zu ſtehen, da ſie das Daſeyn eines Princips des Wohlwollens als Grundes der Moralität aus dem Gefühle der elterlichen Liebe gegen die Kinder, der Freundſchaft, der Dankbarkeit, des Mitleidens u. ſ. w. beweiſen, und doch auf der andern Seite nur ein Wohlwollen, welches ſich auf die menſchliche Geſellſchaft im Ganzen erſtreckt, für echt moraliſch erklären. Es wird zwar von den erwähnten engliſchen Philoſophen verlangt, daß die Vernunft den Trieb des Wohlwollens in ſeinen Aeuſſerungen regieren müſſe; ſie müſſe den Menſchen beſtimmen, ein höheres allgemeineres dauerndes Gut einem geringern, individuellern und vorübergehenden vorzuziehen. Die Vernunft könne zwar den Trieb des Wohlwollens nicht geſetzmäßig beſtimmen, aber ſie könne ihm doch durch ihre Inductionen ſein wahres Intereſſe zeigen; und wenn ſeine Aeuſſerungen auf eine zu enge Sphäre beſchränkt ſeyen, jene auf eine weitere ausdehnen. Allein eben dieſes Vorrecht der Vernunft gilt auch bey dem Principe der Selbſtliebe, und doch wird dieſes verworfen. Da überdem die Vernunft keinen geſetzlichen Einfluß hier auf den Inſtinct hat, ſondern ihn bloß zurecht weiſen ſoll; ſo bleibt für die Verirrungen des Inſtincts nichts übrig, was dieſe verhindern könte,

wenn etwa der Inſtinct die Vorſtellungen der Vernunft überwältigt. Drittens kann auch die Vernunft in ihren Urtheilen über die Objecte des Wohlwollens irren, und ſo iſt die wahre Moralität von Handlungen immer ſchwankend und ungewiß. Selbſt der wohlthätige Gemeingeiſt kann hierdurch ſehr verderblich werden, wenn er zwar dem Individuum in gewißen Fällen wohlthätig ſcheint, aber es in der Wirklichkeit nicht iſt.

Läßt man das Princip des Wohlwollens in ſeiner Anwendung durchaus unbeſtimt, ſo daß es gleichgültig iſt, ob ſich die Aeuſſerungen desſelben auf das Wohl der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt, oder auf einzelne Individuen beziehen; ſo wird vollends die Anwendung desſelben unſicher ſeyn, und es wird ein ewiger Streit obwalten zwiſchen dem, was der Menſch der Geſellſchaft, und dem, was er ſich ſelbſt und den zunächſt mit ihm verbundenen Individuen ſchuldig iſt.

Ein Hauptargument gegen die Tauglichkeit des Princips des Wohlwollens zum Principe der Moralität liegt darin, daß das Gefühl niemals den Willen mit kategoriſcher Nothwendigkeit zu einer ſittlichen Handlungsweiſe beſtimmen kann. Es kann ihn motiviren, aber es kann ihm nichts gebieten. Es giebt mehr andere Gefühle und Neigungen im Menſchen, die dem moraliſchen Gefühle geradezu entgegenwirken. Als Gefühle, als Inſtincte, haben dieſe alle gleichen Einfluß auf den Willen und eine gleiche Autorität für den-

ſelben. Warum ſoll das moraliſche Gefühl hier entſcheiden und den Einfluß der übrigen ausſchließen? In der Natur desſelben, ſofern es bloßes Gefühl, bloßer Inſtinct, und nichts mehr als das iſt, liegt hierzu gar kein Grund. Auch die unterſtützenden Triebfedern des moraliſchen Gefühls, der Ehrtrieb, die Dankbarkeit, das Mitleiden, haben als Gefühle nichts vor den entgegengeſetzten Trieben und Empfindungen voraus. Was kann einen Menſchen abhalten, ſich der Schadenfreude zu überlaſſen, der Neigung des Haßes zu folgen, und alle Empfindungen des Wohlwollens dagegen in ſich zu erſticken? Die Schadenfreude, der Haß, iſt eben ſo gut ein motivirendes Gefühl, als das Wohlwollen. Demnach bedarf es allerdings eines höhern Princips, was den Willen zum ſittlich guten Handeln mit kategoriſcher Nothwendigkeit antreibt; was zwar den Willen nicht ſchlechthin zwingt, aber ihm doch gebietet; und welchem ſelbſt die Triebe und Gefühle jeder Art, hauptſächlich wenn und ſoweit ſie mit ihm unverträglich ſind, gehorchen müſſen, falls nicht der Charakter des Menſchen als unmoraliſch erſcheinen ſoll. Dies Princip iſt aber lediglich in der Vernunft zu ſuchen.

Was die engliſchen Philoſophen bewogen hat, die Hypotheſe vom moraliſchen Gefühle aufzuſtellen, und was dieſe auch beym erſten Blicke ſehr empfiehlt, iſt zuvörderſt das wirkliche Daſeyn edler und wohlthätiger Neigungen und Gefühle in der menſchlichen Na-

Natur, durch welche der Menſch oft motivirt wird, ſo zu handeln, daß er Andern und auch ſich ſelbſt ein Wohlgefallen an ſeinen Handlungen erweckt. Das Wohlgefallen an ſolchen Handlungen, das eigentlich ſeiner Quelle nach bloß äſthetiſch iſt, wird hier leicht mit einer moraliſchen Billigung, die nur auf einem Urtheile der Vernunft beruhen kann, welche die Maxime des Handelnden auf ihr Sittengeſetz bezieht, verwechſelt. Die Wohlthat, die mir Jemand erzeigt, oder von der ich ein Zuſchauer bin, gewährt mir ein unmittelbares Vergnügen, und zeigt mir den Wohlthäter als liebenswürdig. Geht ſie jedoch aus einer bloßen inſtinctartigen Neigung des Wohlthäters hervor, und hat der freye Wille, ſoferne er durch Vernunft beſtimt wird, gar keinen Antheil daran, ſo kann man ihr auch keinen moraliſchen Werth beylegen. Die Handlung iſt liebenswürdig, aber darum noch nicht moraliſchedel. Umgekehrt kann die Handlung Jemandes gar nicht mit ſeiner Neigung zuſammenſtimmen, und dennoch nicht bloß wohlthätig, ſondern auch im eigentlichen Verſtande Tugend ſeyn, wenn ſie ein Handlung ans Pflicht iſt, wobey der vernünftige Wille die etwa entgegenſtehende Neigung beherſcht. Zweytens auch die praktiſche Vernunftbeſtimmung des Willens äuſſert ſich im Menſchen, zumal wenn die Vernunft nicht cultivirt iſt, und ſie durch Reflexion auf ſich ſelbſt ihre Principien und Geſetze noch nicht erkannt hat, oft ganz inſtinctartig; daher es ſcheint, als ob ein beſon-

ſonderes moraliſches Gefühl im Menſchen vorhanden ſey, das Gutes und Böſes unterſcheiden lehre, aber nicht eigentlich in der Vernunft als einem bloßen Erkentnißvermögen ſein Princip habe. So urtheilen Kinder, Wilde, und uncultivirte rohe Menſchen überhaupt über den moraliſchen Werth von Handlungen ſehr richtig, wiſſen ſcharf abzuſcheiden, was an den Handlungen verdienſtlich iſt oder nicht, ohne daß ſie ſich eines Sittengeſetzes der Vernunft, vollends in ſeiner Abſtraction, oder überhaupt des Princips ihres Urtheils bewußt wären. Hier wirkt die praktiſche Vernunft inſtinctartig. Eben ſo wird der Menſch oft zu einer moraliſch guten Handlung beſtimt, oder von böſen zurückgehalten, durch die Idee der Pflicht, die ihm dunkel im Bewußtſeyn vorſchwebt, und mit einem Gefühle etwas Analoges hat. Noch verwandter mit einem Gefühle iſt die Achtung, die wir gegen das Sittengeſetz hegen, die aus der Natur deſſelben hervorgeht, und als kräftige Triebfeder zu deßen Erfüllnng wirkt. So viel Eigenthümliches dies Gefühl der Achtung gegen das Pflichtgeſetz auch vor allen andern pathologiſchen Gefühlen voraus hat, ſo war doch nichts natürlicher, als daß es ſelbſt für ein pathologiſches Gefühl gehalten wurde. Die Hypotheſe des moraliſchen Gefühls iſt alſo einerſeits aus einem Irrthume in Anſehung des wahren Charakters moraliſcher Handlungen, des wahren Objects der moraliſchen Billigung oder Misbilligung, der wahren Natur des Wohlgefallens oder Misfal-

fallens an wohlthätigen oder feindſeeligen Neigungen, und des wahren Verhältnißes dieſer zur Moralität; andrerſeits aus einer Verwechslung der inſtinctartig wirkenden Vernunft und des Gefühles der Achtung gegen das Sittengeſetz mit einem beſondern pathologiſchen Gefühle, das der Grund der Moral ſey, hervorgegangen. Wenn man die Beſchaffenheit der menſchlichen Neigungen nnd Gefühle, und den Charakter der praktiſchen Vernunft recht eingeſehen hat; ſo iſt es eben ſo leicht, die Hypotheſe vom moraliſchem Gefühle zu widerlegen, als ihre Entſtehung zu erklären. S. weiter unten.

§. 2034.

Von der Religion iſt in Hume's Moralſyſteme nicht eigentlich die Rede, ſo wie er auch in ſeiner theoretiſchen Philoſophie dieſelbe nur beyläufig berührt. Aus den bisher von ihm charakteriſirten Schriften läßt ſich ſeine Denkart nicht ganz beſtimt und deutlich erkennen. Indeßen blickt ſein Skepticismus an den Wahrheiten der Religion doch auch ſchon hier durch. Er ſcheint zwar ſich hier zu dem Deismus hinzuneigen; wenn man aber erwägt, daß er die Unſterblichkeit der Seele aus philoſophiſchen Gründen leugnete; ſo iſt offenbar, daß der Deismus für ihn bloß ein Artikel des philoſo-

phiſchen Glaubens war, wobey doch der Zweifel ſtets im Hinterhalte blieb, und daß er dieſem Glauben auf das praktiſche Verhalten keinen Einfluß zugeſtand, derſelbe folglich nicht bey ihm zur Religion führte. Man ſtößt auch auf Raiſonnements, wodurch alle Religion untergraben und vernichtet wird. Zwar ſtützt ſich Hume auch hier und da auf den Offenbarungsglauben, und nimt die Mine an, als ob er dieſem eine entſcheidende über alle Vernunftzweifel erhabene Autorität einräume; allein es iſt faſt einleuchtend, daß er durch ſolche Aeußerungen nur das Anſtößige ſeiner Philoſophie verdecken oder mildern wollte. Denn da er die Möglichkeit und Glaubwürdigkeit der Wunder bezweifelte, und überhaupt nur ſolche Erkentniße für gültig erklärte, die in der Erfahrung ihre Begründung fänden; ſo ſteht hiermit ſein angeblicher Glaube an die Offenbarung in einem entſchiedenen Widerſtreite. Dem ſey nun wie ihm wolle, aus Hume's Tractate über die menſchliche Natur, aus ſeiner Unterſuchung der Moralprincipien, läßt ſich ſein Religionsſyſtem nicht ganz ſicher und vollſtändig beurtheilen. Deſto offener aber hat er dieſes zu Tage gelegt in ſeiner natürlichen Geſchichte der Religion, und in ſeinen Dialogen über die natürliche Religion, welches letztere Werk erſt nach ſeinem Tode herauskam. Zwar liegt die wahre und eigentliche Tendenz die-

dieſer Schriften auch nicht ſchlechthin am Tage; vielmehr iſt ſie durch künſtliche Darſtellung ziemlich verſteckt; indeßen iſt ſie doch für ſchärfer ſehende Augen nicht zu verkennen, und von mehrern Gegnern Hume's auch nicht verkannt worden, wiewohl einige auch zu weit giengen, und ihm eine Denkart beylegten, die er nicht hatte, und die ſich zum mindeſten aus jenen Schriften nicht erweiſen läßt. In der natürlichen Geſchichte der Religion forſcht Hume dem Urſprunge dieſer in der menſchlichen Natur nach. Er glaubte nicht, daß ein Grundtrieb zur Religion im Menſchen exiſtire, weil die Grundtriebe allen Menſchen gemein und auf dieſelben Objecte gerichtet ſind; anſtatt daß unter Völkern und ſelbſt unter Individuen ſo verſchiedene und ſogar ſich widerſtreitende Religionsmeynungen obwalten, vielleicht nicht zwey Menſchen in Angelegenheiten der Religion mit einander ganz einſtimmig denken. Hume läßt daher die Religion aus gewißen ſecundären Principien entſtehen, die durch verſchiedene Urſachen und Umſtände unterdrückt, verändert und verkehrt werden können, und darin liegt der Grund von der Mannichfaltigkeit der Religionen bey den Völkern, und auch daß es Menſchen giebt, die gar keine Religion haben. Nach dieſer Vorausſetzung bemüht ſich Hume jene ſecundären Principien der Religion aufzufinden, und die Urſachen anzugeben

ben, welche die Wirkungen derſelben hemmen, leiten und modificiren. Nach ihm iſt der Polytheismus in ſeinen verſchiedenen Gattungen die erſte Religion, auf welche das menſchliche Geſchlecht verfällt. Der Polytheismus wird nach und nach zum Deismus geläutert, und dieſer geht auch wohl wieder in jenen über. Dann zeigt Hume die verſchiedenen Wirkungen, welche die polytheiſtiſchen und deiſtiſchen Religionen auf die Menſchheit haben in Anſehung der Vernunft und der Unvernunft, des Zweifels und der Ueberzeugung, der Toleranz und der Intoleranz, des Muthes und der Feigheit. Auf die polytheiſtiſchen Religionen wird hier ein weit vortheilhafteres Licht geworfen, als ſonſt gewöhnlich geſchieht. Dabey deckt aber Hume auch die unmoraliſchen Vorſtellungen in den meiſten deiſtiſchen ſowohl als polytheiſtiſchen Religionen auf und ihre verderblichen Folgen für die Sittlichkeit. Die Art, wie er über den reinen Deismus urtheilt, beweiſt ſeine Achtung für denſelben; er ſchildert ihn als ein ſehr vernünftiges Syſtem, und wodurch die Würde des Menſchen mehr als durch irgend ein anderes erhoben werde. Gleichwohl vermißt er den Effect, welchen dieſes Syſtem unter den Menſchen hervorbringen ſollte, und daher findet er die Gültigkeit deſſelben unter den Menſchen, ſo zu ſagen, nicht realiſirt. Die deiſtiſchen Religionsgrundſätze

und

und die Geſinnungen und Handlungen der Menſchen harmoniren gar nicht mit einander; es findet ſich in den religiöſen Vorſtellungen ſelbſt ſo viel Ungereimtes, daß Hume ſich berechtigt glaubte, an einem feſten Grunde der Religion in der menſchlichen Natur und an ihrem Werthe überhaupt zu zweifeln. Die Religion hängt mit der Cultur genau zuſammen, und bewirkt doch nicht, was man von ihr erwarten ſollte. Hume's natürliche Geſchichte der Religion ſcheint im Ganzen eine bloß philoſophiſch hiſtoriſche Unterſuchung zu ſeyn, und doch verräth ſich auch hier und da ein doctrinaler Zweck derſelben in Beziehung auf die Religionsphiloſophie ſelbſt. Es iſt deßwegen nicht zu verwundern, daß auch die Zeitgenoſſen des Verfaſſers nicht recht wußten, was dieſer bey ſeinem Werke beabſichtige, und daß einige ſogar dasſelbe für verſtümmelt hielten. Man darf aber nur mit Hume's Philoſophie überhaupt und ſeiner ſchriftſtelleriſchen Manier bekant ſeyn, um ſehr bald zu bemerken, das er nur ſeine Skepſis auf dieſe Weiſe verſchleyern wollte. Noch offenbarer erhellte dieſe aus ſeinen Geſprächen über die natürliche Religion. Schon daß Hume bey ſeinen Lebzeiten ſie zurückgehalten hatte, mußte ſie dem Publicum intereſſanter machen. Man hat den Inhalt derſelben atheiſtiſch gefunden; allein das iſt er nicht; er iſt bloß ſkeptiſch. Den Worten nach

iſt

iſt Hume hier ein Apologet des Deismus. Der Dialog iſt mit vieler Kunſt durchgeführt. Hume ſelbſt ſcheint ſich unter der Perſon des Philo verborgen zu haben; dieſer macht in einem ſehr beſcheidenen Tone und mit allem Anſtande eine Menge Einwürfe gegen die Religion; auch die Vertheidiger dieſer ſprechen mit philoſophiſchem Geiſte, mit Toleranz und Billigkeit. Aber Philo zeigt ſich doch oder wird dargeſtellt als den letztern an Talenten und Einſichten überlegen, und die Vertheidigung ſeiner Gegner iſt nichts weniger als befriedigend. Philo giebt am Ende den Gegnern nach, ungeachtet man nicht ſieht, wie er durch ihre Argumente überzeugt worden ſey, und davon iſt die Folge, daß ſeine eigenen Raiſonnements deſto ſtärker auf den Leſer fortwirken. Obgleich übrigens Philo ſich für den Deismus erklärt, ſo giebt er doch den Streit über Deismus und Atheismus für einen bloßen Wortſtreit aus, und leugnet auch, daß der Deismus einen wohlthätigen Einfluß auf die Moralität habe. Das Reſultat der Geſpräche läuft auf Folgendes hinaus: Die Religion iſt freylich dem Menſchengeſchlechte nicht wohl ganz entbehrlich; betrachtet man aber philoſophiſch ihre Gründe und ihre Wirkungen, ſo erheben ſich unauflösliche Zweifel dagegen, und der Gläubige bildet ſich im Grunde nur ein, mehr zu glauben, als der Zweifler. Hume

hat

hat in dieſen Geſprächen Manches ſchon in ſeinen frühern Schriften Vorgetragene wiederholt; aber ſie enthalten doch auch beträchtliche Zuſätze, und insbeſondre ſind hier mehrere Beweiſe der natürlichen Theologie, die vorher nicht unterſucht waren, in ihrer Schwäche dargeſtellt. Auch ſind manche feine Bemerkungen zur Geſchichte religiöſer Begriffe eingeſtreut.

Vgl. Stäudlin's Ideen zur Kritik der chriſtl. Religion — Ebendeſſ. Geſchichte und Geiſt des Skepticismus II S. 211.

§. 2035.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier auch den Inhalt aller der übrigen einzelnen philoſophen und politiſchen Abhandlungen Hume's genauer erörtern wollte. Ich will alſo nur die Gegenſtände noch angeben, auf welche ſich die wichtigſten derſelben beziehen, und dann über ſeine politiſche Denkart im Allgemeinen einige Bemerkungen machen. Die moraliſchen, literariſchen und politiſchen Verſuche Hume's betrafen auch die Preßfreyheit; die Möglichkeit, eine wiſſenſchaftliche Politik zu Stande zu bringen; den Urſprung und die

die Principien des Gouvernements; die Unabhängigkeit des Britiſchen Parlaments; die Britiſche Conſtitution; die politiſchen Parteyen in Großbritannien; die bürgerliche Freyheit; ferner die Würde und die Schwäche der menſchlichen Natur überhaupt; die Delikateſſe des Geſchmacks und der Leidenſchaft; den Aberglauben und den Enthuſiasmus; die Beredſamkeit; den Urſprung und Fortgang der Wiſſenſchaften; die Denkart des Epikureers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers; die Polygamie und Eheſcheidung; die Simplicität und Feinheit der Schreibart; die Nationalcharaktere; die Tragödie; die Regel des Geſchmacks u. w. Alle dieſe Abhandlungen enthalten eine Menge ſinnreicher und intereſſanter Ideen und Bemerkungen auf muſterhafte Weiſe dargeſtellt, und verdienen daher gar ſehr geleſen und ſtudirt zu werden. Auch die häufigen Paradoxieen, die vorkommen, wenn ſie auch keinen Beyfall gewinnen, reizen doch durch das Intereſſe und die Wahrſcheinlichkeit, die ihnen Hume zu geben gewußt hat, zu einer genauern Prüfung ſowohl ihrer ſelbſt, als der hergebrachten Vorſtellungsart, die nie ohne Vortheil für die Wahrheit iſt. Die politiſche Denkart, die Hume in jenen Verſuchen, ſoferne ſie politiſchen Inhalts ſind, ausdrückte, und hernach auch in ſeiner Geſchichte Groß-Britanniens äußerte, trägt wie ſeine ganze Philoſophie,

den Charakter der Beſcheidenheit und Mäßigkeit. Wenigſtens hat Hume dieſe nur ſelten verleugnet, wozu denn freylich auch ſein indolentes Temperament ſehr viel beytrug. Er vermied gerne die Extreme, und daher auch ſelbſt in der theoretiſchen Philoſophie den unbedingten Skepticismus. Er war dem Despotismus, zumal wenn er in Tyranney ausartet, entſchieden abgeneigt, und äuſſerte dieſe ſeine Abneigung ſehr lebhaft; aber auch von dem leidenſchaftlichen und ausſchweifenden Demokratismus war er ein Feind, und widerſetzte ſich als Schriftſteller den betrieglichen politiſchen Idealen, welche Rouſſeau u. a. damals aufſtellten. In ſeinen Urtheilen über die verſchiedenen politiſchen Parteyen in England blieb er ſich nicht gleich. Wenigſtens findet ſich zwiſchen den Urtheilen in ſeinem Verſuche über dieſen Gegenſtand, und denen, die ſeiner Geſchichte eingewebt ſind, eine auffallende Verſchiedenheit. Selbſt in den verſchiedenen Ausgaben des letztern Werks iſt Manches hierin verſchieden. So änderte Hume in einer neuen Ausgabe ſeiner Geſchichte mehrere Stellen zu Gunſten der Partey der Tory's, da er überhaupt der Whigpartey weniger hold war. Es verräth ſich dieſe ſeine politiſche Geſinnung ſogar in der Art, wie er ſeine Vorgänger in der Behandlung der Geſchichte und Politik ſeines Vaterlandes würdigt.

Die Werke des Rapin Thoyras, Locke, Sydney "nennt er verächtliche Compoſitionen", die bloß durch den Einfluß der Whigs weit mehr erhoben ſeyen, als ſie verdienten, und die man ſehr ungebührlich den beſten hiſtoriſchen Denkmälern des Alterthums gleich ſetze. Hier ſind der Parteygeiſt und die Eiferſucht Hume's gar zu ſichtbar. Auch ſcheint es, daß er, der ſonſtigen Denkart der Britten zuwider, und wie man auch außerdem von ihm nicht hätte erwarten ſollen, dem Hofe in ſeiner Geſchichte zu ſehr geſchmeichelt habe, wiewohl freylich ſehr verſteckt, und nur den tiefern Kennern der engliſchen Geſchichte bemerkbar. Er äußert nehmlich eine beſondere Vorliebe für das Haus der Stuarte, leugnet einen Grund der dermaligen Freyheit des Engliſchen Volks ſchon in der frühern Verfaſſung und Geſchichte derſelben, und ſucht dieſe Freyheit gewißermaßen als eine ſpätere Uſurpation darzuſtellen: ein hiſtoriſches Reſultat, das zwar dem Hofe ſchmeichelhaft ſeyn konte; das aber einen großen Theil des Engliſchen Publicums, und namentlich die Whigpartey, gegen ihn aufbringen mußte.

§. 2036.

Hume hatte, wie ſchon oben bemerkt iſt, mehrere der vortrefflichſten engliſchen Philoſophen und Schriftſtellern zu Freunden, und gewann dieſe auch für ſein Syſtem, zum mindeſten in gewißen Hauptpuncten, wenn ſie gleich auch in andern wiederum von ihm abwichen. Aber er bekam ungleich mehr Gegner. Die vornehmſten und für die Geſchichte der Philoſophie wichtigſten unter dieſen ſind Thomas Reid, Beattie, Oswald und Prieſtley. Der erſte, Profeſſor der Moral zu Glasgow, hat der Philoſophie des Hume ſehr bedeutende Einwürfe entgegengeſetzt, wiewohl ſie keinesweges dadurch widerlegt wurde. Er war überhaupt durch Scharfſinn, Witz und ſchriftſtelleriſches Talent ein deſſelben würdiger Gegner. Reid hatte nicht die Abſicht, die ältere Philoſophie, die Hume durch ſeinen Skepticismus zerſtören wollte, zu vertheidigen; er war vielmehr ſelbſt mit dieſer ſehr unzufrieden, und behauptete, daß ſie dem Skepticismus vorgearbeitet und ihn herbeygeführt habe. Inſofern erſchien ihm Hume gewißermaßen als gerechtfertigt. Aber dagegen griff er den Skepticismus deſſelben unmittelbar an. Er ſtatuirte gewiße von der Erfahrung unabhängige Grundwahrheiten in der menſchlichen Seele, nach welchen nicht nur jeder Menſch, ſondern

Die Werke des Rapin … iſon
Sydney "nennt er ver… b
nen", die bloß durch d…
weit mehr erhoben ſ…
und die man ſehr v…
ſtöriſchen Denkm… ,,
ſetze. Hier ſind … Menſc
ſucht Hume's … daher auch …
es, daß er, … ſtweg principles …
ten zuwider … on notions, ſelfevid…
ihm nicht … ſobald ein Menſch jene Grund-
ner Geſ… verſteht, iſt er durch ihre Na-
freylic… gen, ihnen beyzupflichten. Das
nern …en, dieſelben zu erkennen, iſt angeboh-
äu… und allen Menſchen gemein; es iſt dazu
… weder Erziehung noch Kunſt erfoderlich. Nur
muß der Verſtand ſich völlig entwickelt haben, zur Reife gediehen und von Vorurtheilen befreyt ſeyn. Daher wird auch die Exiſtenz ſolcher Principien allgemein zugegeben; denn wer ſie leugnete, den müßte man ſtehen laſſen; es wäre gar nichts mit ihm anzufangen, weil man gar nicht im Stande wäre, ihm etwas zu beweiſen. Worüber geſtritten wird, iſt lediglich die Aufzählung und Beſtimmung der Grundwahrheiten, und ihre Anwendung. Es iſt zu bemerken, daß Reid zwey Hauptclaſſen von Grundwahrheiten unterſcheide, ſolche, die auf wahre und gewiße, und ſolche, die bloß auf wahrſcheinliche Erkentniß führen. Von der letz-

Ar[...] Mitmenſchen kennen. Durch [...]fangen wir allen Unterricht. [...]liche Leben beruht auf un[...] Wahrheit des Sinnen[...]verwirft, iſolirt ſich in [...]ch [...] ſteht einſam und [...]n und [...]ein Nebengeſchöpf [...]er Materi[...]eraus, daß der [...]chaften der Ma[...]ſtem ſey, weil [...]terien, nach denen [...]en, Freunde heiten unterſcheiden und h[...] Wohlwollen ſind folgende: 1) Die Bezweiflu[...]heit und wahrheiten kann nie unter den Men[...]mit unmein werden, und nie ſich lange behaupten[...]treite denn es iſt nichts weiter nöthig, als gemeiner [...]le-Menſchenverſtand und gewöhnliche Einſicht, um die Grundwahrheiten zu erkennen und ſich von dem Zweifel los zu machen. Wenn ja der Zweifel daran haftet, ſo wird die Verwirrung in der geſamten Erkentniß, welche darauf erfolgt, ſehr bald unausſtehlich, und bewegt uns, jenen zu entfernen. 2) Alle den Grundwahrheiten widerſprechende Behauptungen werden nicht nur unmittelbar für falſch erkannt, ſondern erſcheinen auch als albern und lächerlich. Die Grundwahrheiten können nicht eigentlich und direct bewieſen werden; aber ſie werden eben dadurch indirecte bewieſen, daß ihr Gegentheil immer eine offenbare Abſurdität iſt. Dieſen Kriterien gemäß ſtellt Reid die Sätze

 ſelbſt

auch die tiefſinnigſten Philoſophen raiſonniren und raiſonniren müſſen, wenn ſie überhaupt verſtändlich raiſonniren wollen, ſo daß mit ihnen diſputirt werden kann. Dieſe Grundwahrheiten beſtimmen die Urtheile des Verſtandes gleichſam inſtinctartig, und ihr Inbegriff macht den gemeinen Menſchenverſtand (common ſenſe) aus; daher auch Reid jene Grundwahrheiten ſchlechtweg principles of common ſenſe, common notions, ſelfevident truths nennt. Sobald ein Menſch jene Grundwahrheiten nur verſteht, iſt er durch ihre Natur gezwungen, ihnen beyzupflichten. Das Vermögen, dieſelben zu erkennen, iſt angebohren und allen Menſchen gemein; es iſt dazu weder Erziehung noch Kunſt erfoderlich. Nur muß der Verſtand ſich völlig entwickelt haben, zur Reife gediehen und von Vorurtheilen befreyt ſeyn. Daher wird auch die Exiſtenz ſolcher Principien allgemein zugegeben; denn wer ſie leugnete, den müßte man ſtehen laſſen; es wäre gar nichts mit ihm anzufangen, weil man gar nicht im Stande wäre, ihm etwas zu beweiſen. Worüber geſtritten wird, iſt lediglich die Aufzählung und Beſtimmung der Grundwahrheiten, und ihre Anwendung. Es iſt zu bemerken, daß Reid zwey Hauptclaſſen von Grundwahrheiten unterſcheide, ſolche, die auf wahre und gewiße, und ſolche, die bloß auf wahrſcheinliche Erkentniß führen. Von der

letz-

letzten Art iſt z. B. der Satz; Daß zwey Zeugen eine Ausſage wahrſcheinlicher machen, als Einer, wenn übrigens die Zeugen einzeln einander am Werthe gleich ſind; eben ſo der Newtonſche Grundſatz der Phyſik: daß Eigenſchaften, die nach der bisherigen Erfahrung bey allen Körpern und im genauen Verhältniße zur Menge der Materie ſich finden, allgemeine Eigenſchaften der Materie ſeyn müſſen. Die Kriterien, nach denen ſich die Grundwahrheiten unterſcheiden und hervorheben laſſen, ſind folgende: 1) Die Bezweiflung der Grundwahrheiten kann nie unter den Menſchen gemein werden, und nie ſich lange behaupten; denn es iſt nichts weiter nöthig, als gemeiner Menſchenverſtand und gewöhnliche Einſicht, um die Grundwahrheiten zu erkennen und ſich von dem Zweifel los zu machen. Wenn ja der Zweifel daran haftet, ſo wird die Verwirrung in der geſamten Erkentniß, welche darauf erfolgt, ſehr bald unausſtehlich, und bewegt uns, jenen zu entfernen. 2) Alle den Grundwahrheiten widerſprechende Behauptungen werden nicht nur unmittelbar für falſch erkannt, ſondern erſcheinen auch als albern und lächerlich. Die Grundwahrheiten können nicht eigentlich und direct bewieſen werden; aber ſie werden eben dadurch indirecte bewieſen, daß ihr Gegentheil immer eine offenbare Abſurdität iſt. Dieſen Kriterien gemäß ſtellt Reid die Sätze

 elbſt

ſelbſt auf, die er für Grundwahrheiten hält, wobey er aber vorläufig zugiebt, daß ſich die Gattungen derſelben nicht ganz genau unterſcheiden und abtheilen laſſen, und daß Manches Ungewiße hierbey übrig bleibt. Die Grundſätze ſind entweder ſolche, die zufällige, oder ſolche, die nothwendige Wahrheiten begründen. Von der erſten Gattung ſind dieſe: Erſtlich: Alles iſt wirklich, was innerlich im Bewußtſeyn wahrgenommen wird. Zweytens: Alle Gedanken und Empfindungen gehören einem Subjecte an, das Ich oder Seele heißt. Drittens: Alles iſt wirklich geweſen, deßen wir uns deutlich erinnern. Das Gedächtniß gewährt eben ſo unmittelbare Gewißheit, wie das Bewußtſeyn des gegenwärtigen Objects. Viertens: So weit das Bewußtſeyn und die Erinnerung zurückgehen, bin ich immer daſſelbe Ich, eine und dieſelbe Perſon geweſen. Fünftens: Die Dinge, die wir mit unſern äußern Sinnen deutlich wahrnehmen, ſind wirklich außer uns vorhanden, und haben wirklich die Eigenſchaften, welche wir an ihnen wahrnehmen. Es liegt in der Natur der Menſchen, daß ſie in das Zeugniß der Sinne ein unbeſchränktes Zutrauen ſetzen, lange vorher ehe ſie durch die Erziehung oder beygebrachte Vorſtellung eine falſche Meynung bekommen konten. Durch die Sinne lernen wir unſere Eltern, Verwandten,

ten, Freunde und Mitmenſchen kennen. Durch eben dieſelben empfangen wir allen Unterricht. Das ganze geſellſchaftliche Leben beruht auf unſerm Vertrauen zu der Wahrheit des Sinnenzeugnißes. Wer dieſes verwirſt, iſolirt ſich in der Natur der Dinge, ſteht einſam und verlaſſen da, ohne irgend ein Nebengeſchöpf auſſer ihm. Reid folgert hieraus, daß der Idealismus ein ungereimtes Syſtem ſey, weil er uns unſerer Eltern, Verwandten, Freunde und Mitbürger beraube, unſerm Wohlwollen Objecte entziehe, unſerer Vollkommenheit und Glückſeligkeit nachtheilig ſey, und ſtets mit unſerm Bewußtſeyn und Gefühle im Widerſtreite liege. Er macht dem Des Cartes, Malebranche, Locke, Berkeley den Vorwurf, daß ihre Philoſophie dem gemeinen Menſchenverſtande den Krieg ankündige; daß ſie denſelben aber wohl mit ſich ſelbſt entzweye, allein nicht beſiegen könne, weil dieſer immer im gewöhnlichen Menſchenleben ſeiner Natur und ſeinem Inſtincte folge, ohne ſich Speculationen der Art Preis zu geben. Reid ſucht die Urſache aller der Einwürfe gegen das wirkliche Daſeyn einer materiellen Welt auſſer uns in der übertriebenen Erklärungsſucht. Dieſe habe zu dem Grundſatze verführt, daß jeder unmittelbare Gegenſtand der Wahrnehmung nichts anders ſey und ſeyn könne, als Idee, Copie eines Eindrucks, und

dadurch ſeyen die Philoſophen zuletzt darauf hinaus gekommen, daß es gar keine Materie auſſer uns, ja nicht einmal Geiſter auſſer uns, ſondern bloß Ideen und Eindrücke gebe, deren Grund, wenn er nicht in der Seele ſelbſt ſeyn ſoll, doch ſchlechthin unbekant ſey. Alle weitere theoretiſch philoſophiſche Unterſuchung Reids dreht ſich nun um dieſen Punct herum, nehmlich jenen Grundſatz und die daraus gezogene Folgerung zu beſtreiten und zu widerlegen.

§. 2037.

Fortſetzung: Sechstens: Wir haben gewiße Vorſtellungen, die mit dem Glauben an die Exiſtenz ihrer Objecte unzertrennlich verbunden ſind. Dahin gehören, wie ſchon bemerkt worden, alle Senſationen von gegenwärtigen Objecten, und alle deutliche Erinnerungen daran. Unſere Einbildungen ſind auch nicht mit einem Glauben an die Wirklichkeit ihrer Gegenſtände verbunden. Dieſer Glaube iſt eine Thätigkeit der Seele, die weiter nicht erklärt werden kann und erklärt zu werden braucht. Er iſt ein in unſerer Natur gegründetes Factum, und es iſt ungereimt, dafür oder dawider zu ſtreiten, weil in der That der Glaube dadurch weder gewißer, noch auch ungewiß wird. Siebentens: Der Menſch hat ei-

eine gewiße Selbſtthätigkeit, eine Gewalt über ſeine Handlungen und Willensbeſtimmungen; denn ohne dieſe wäre keine Moralität möglich, deren Daſeyn doch nicht abgeleugnet werden kann. Der Begriff eines thätigen Vermögens oder einer Kraft läßt ſich zwar weder aus den Wahrnehmungen der äußern Sinne, noch aus dem innern Sinne oder dem Selbſtbewußtſeyn erklären, und darum wurde er vom Hume ganz abgeleugnet. Allein hier wird wiederum, wie beym Idealismus, der Hypotheſe das Factum aufgeopfert; denn der Begriff von Kraft iſt einmal in unſerm Bewußtſeyn als Thatſache gegeben, und zeigt ſich auf mannichfaltige Weiſe. Achtens: Was unſer Verſtand vollſtändig und deutlich erkennt, und als wahr oder falſch unterſcheidet, iſt es auch wirklich. Wer dies leugnet oder bezweifelt, mit dem iſt gar nicht zu diſputiren, weil ſich ihm gar nichts als wahr oder falſch beweiſen läßt. Unſer Verſtand iſt das einzige Vermögen, durch welches wir zu urtheilen und zu denken im Stande ſind. Reid bemerkt hierbey, daß man die Grundſätze des Verſtandes lange anwenden könne, ohne ſich ihrer insbeſondre mit Deutlichkeit bewußt zu ſeyn, und daß ſie überhaupt mehr in der Anwendung auf einzelne Fälle zum Beyfalle zwingen, als in ihrer Allgemeinheit gedacht. Neuntens: Wir ſind durch unſere Natur gezwungen, an ein

empfindendes und denkendes Weſen in uns, und auch in Anderen, zu glauben, bey denen wir dieſelben Aeuſſerungen antreffen, die wir bey uns ſelbſt wahrnehmen. Nun nehmen wir aber lebendige und verſtändige Nebengeſchöpfe um uns wahr. Kleine Kinder erkennen dieſe für das, was ſie ſind, noch bevor ſie Folgerungen aus Grundſätzen ziehen können, und die Ueberzeugung der Erwachſenen wird durch kein Raiſonnement weder vermehrt, noch vermindert. Würde auch ein Vernunftſchluß zum Grunde der Ueberzeugung genommen, ſo könte es kein anderer ſeyn, als der, welcher auch das Daſeyn Gottes beweiſt: nehmlich, wo Merkmale und Aeuſſerungen von Lebenskraft und Verſtand ſind, da müſſen auch, wiewohl unſichtbar, Lebenskraft und Verſtand exiſtiren. Das Daſeyn Gottes wird alſo in der Sphäre der Vernunftſchlüße eben ſo leicht erkannt, wie das Daſeyn lebendiger und vernünftiger Weſen auſſer uns überhaupt. Zehntens: Die Geſichtszüge, der Ausdruck in den Sinnen, und andere Aeuſſerungen des Körpers ſind Zeichen von Gedanken und Neigungen. Auch dies iſt dem R. eine Grundwahrheit. Er ſchließt auf ein beſonderes natürliches Gefühl im Menſchen, das den Zuſammenhang des Aeuſſern und Innern wahrnimmt. Elftens: Man muß dem menſchlichen Zeugniße in Sachen der Erfahrung, und wo es auf

Be-

Beurtheilung ankomt, auch dem Urtheile Anderer trauen. Auch dieſe Grundwahrheit beſtimt die Menſchen weit früher, als Erfahrung oder Vernunftſchlüße ſie hätten darauf leiten könen. Im Gegentheile, ſo wie die letztern entſtehn, erwacht Mistrauen gegen die erſtere. Zwölftens: Manche willkührliche Handlungen der Menſchen laſſen ſich mit hoher Wahrſcheinlichkeit vorherſehen und erwarten. Ueberhaupt wird unter ähnlichen Umſtänden dasſelbe erwartet, was ſchon ſonſt unter dieſen Umſtänden erfolgt iſt. Dies iſt ein Grundſatz, nach welchen alle Menſchen urtheilen und handeln, ohne nach dem Grunde desſelben auch nur zu fragen. Reid behauptet übrigens nicht, daß mit den erwähnten alle Grundſätze erſchöpft ſeyen, wodurch zufällige Wahrheiten begründet werden.

§. 2038.

Fortſetzung: Nunmehro beſtimt Reid die Principien für die nothwendigen Wahrheiten. Er theilt dieſe in verſchiedene Claſſen nach den verſchiedenen Wiſſenſchaften, zu welchen ſie gehören. So führt er mathematiſche, äſthetiſche, moraliſche, logiſche, grammatiſche Sätze an, die ihm Grundwahrheiten zu ſeyn ſchei-

ſcheinen. Logiſche ſind z. B: Ein Satz kann nicht zugleich wahr und falſch ſeyn. — Ein Irrthum iſt nicht möglich ohne ein Urtheil u. dgl. Am längſten verweilt er bey den metaphyſiſchen Grundwahrheiten, ſofern dieſe vom Hume am meiſten angefochten waren. Erſtlich: Es giebt Subſtanzen oder Subjecte, denen die Eigenſchaften wirklich zukommen, welche wir an ihnen wahrnehmen, und zwar körperliche und geiſtige Subſtanzen. Die ſinnlichen äußern und innern Vorſtellungen enthalten freylich eine ſolche Subſtanz nicht. Aber dies beweiſt nur, daß der menſchliche Verſtand und die menſchliche Erkentniß mehr Gründe haben, als in gewißen Syſtemen der Philoſophen angenommen wird, und als ſich in der äußern und innern Empfindung zu erkennen geben. Zweytens: Was wirklich wird, muß eine Urſache haben, die es hervorbrachte. Dieſen Satz als eine nothwendige Grundwahrheit darzuthun, giebt ſich R. beſonders Mühe. Aus der Erfahrung kann er nicht ſo bewieſen werden, wie er angenommen wird und werden muß. Denn A: Er gehört nicht zu den zufälligen, ſondern zu den nothwendigen Wahrheiten. Er ſagt nicht bloß aus, daß nichts ohne Urſache geſchehe, ſondern auch, daß nichts ohne Urſache geſchehen könne; B: die Erfahrung kann allgemeine Grundſätze nur wahrſcheinlich machen. Niemand aber hat jemals

mals den Grundſatz der Cauſalität für bloß wahrſcheinlich gehalten, und ihn mit andern allgemeinen empiriſchen Sätzen zu Einer Claſſe gerechnet; E: Die Erfahrung kann auch den Grundſatz nicht in uns erzeugen, weil wir von den meiſten Naturereignißen, die wir beobachten, die Urſachen nicht wiſſen, und die Cauſſalität auch kein Gegenſtand der Empfindung iſt. Was wir von Kraft und Thätigkeit empfinden, iſt unſre eigene innere, und dieſe berechtigt uns nicht zu einer ſo allgemeinen Schlußfolge. Warum wird aber gleichwohl der Satz der Cauſſalität als nothwendige Grundwahrheit gelten müſſen? Reid antwortet: Weil er allgemein anerkannt und befolgt wird, und ſich die Nothwendigkeit deſſelben aus keinem andern Grunde herleiten läßt. Wie kann man nur nach dem Grunde des Satzes vom Grunde fragen, da es eben Grundſatz des menſchlichen Verſtandes iſt, daß nichts ohne Grund geſchieht? Aus dem Satze der Cauſſalität folgert R. wiederum als eine Grundwahrheit, daß dasjenige, was die Merkmale des Werkes einer verſtändigen Urſache an ſich trägt, auch eine verſtändige Urſache haben müſſe. So wie gegen den theoretiſchen Skepticismus des Hume, ſo argumentirte Reid auch gegen das von dieſem aufgeſtellte Moralprincip, das moraliſche Gefühl, als einen beſondern Inſtinct in der menſchlichen Natur, und gegen die Behaup-

hauptung, daß die Vernunft kein Princip unſerer Handlungen, ſondern nur die Dienerinn unſerer Neigungen und Leidenſchaften ſeyn könne. Sein Hauptgrund hiergegen war, daß unter den mannichfaltigen Zwecken der menſchlichen Handlungen auch ſolche ſind, von denen wir ohne Vernunft uns gar nicht einmal einen Begriff zu machen vermögen; die aber, ſobald ſie von uns begriffen worden ſind, nach unſerer Natur nicht bloß ein Princip des Handelns, ſondern ein leitendes und herſchendes Princip deſſelben werden, und welchem alle übrigen pathologiſchen Principien untergeordnet ſind und ſeyn ſollen. Dergleichen Begriffe von Zwecken, welche das Thun und Laſſen beſtimmen, nennt R. Vernunftprincipien (rational principles), weil ſie nur in vernünftigen Weſen vorhanden ſeyn können, und weil man von jeher das Handeln nach denſelben für ein vernunftmäßiges Handeln gehalten und ſo benannt hat. Die Zwecke der menſchlichen Handlungen, welche hier gemeynt werden, ſind vornehmlich: A Dasjenige was gut für uns in Beziehung auf das Ganze iſt; B: Dasjenige, was unſere Pflicht zu ſeyn ſcheint. R. nahm alſo gewißermaßen ein zwiefaches Moralprincip an, ein objectives materiales, Vollkommenheit des Ganzen, und ein ſubjectives formales, Begriff einer Pflicht. Beyde Principien werden in ſeinem Syſteme durch einander beſtimt, ſo

daß

daß ſich nicht ſagen läßt, welches von beyden das oberſte und entſcheidende ſey.

Es war ſehr natürlich, daß die Philoſophen, da die bisherigen Verſuche in der höhern Speculation zum Skepticismus führten, und dieſer ſich doch mit der Erfahrung im gemeinen Leben durchaus nicht vertrug, einmal überhaupt die höhere Speculation als eine Uebertreibung der Wißbegierde verwarfen, und in dem gemeinen Menſchenſinne und Menſchenverſtande, der im gewöhnlichen Leben die Regeln des Urtheilens und des Handelns an die Hand giebt, eine Schutzwehr ſowohl gegen die höhere Speculation, als gegen ihr Reſultat, den Skepticismus, zu finden glaubten. Es ſchien, daß auf dieſe Weiſe allein die Philoſophie ſich mit dem wirklichen Leben ausſöhnen und in Harmonie bringen laſſe. Daher läßt es ſich auch erklären, daß die bedeutendſten Gegner Hume's, da Reid einmal dieſe Richtung gezeigt hatte, eben derſelben folgten. Inzwiſchen wurde doch die Sache des philoſophiſchen Dogmatismus, namentlich des empiriſchen Realismus, auf keine Weiſe gebeſſert.

Zuvörderſt Reid's Philoſophie hat mehrere weſentliche Mängel, durch welche ſich die Skepſis des Hume nach wie vor behauptete. Ein Hauptmangel war das Unbeſtimte und Schwankende in ſeinem Begriffe einer Grundwahrheit ſelbſt, welches auch verurſachte,

ſachte, daß er viele Sätze als Grundwahrheiten annahm, die nichts weniger als das ſind, und die ihm ſelbſt bey einer unbefangenen Prüfung nach feſten Kriterien als abgeleitete Sätze, oder gar als einſeitige falſche Sätze hätten erſcheinen müſſen. Nach Reid iſt eine Grundwahrheit eine ſolche, nach welcher der gemeine Menſchenverſtand raiſonnirt und handelt, ehe er noch Erfahrungen gehabt hat, aus welchen er dieſelbe hätte abſtrahiren können, der er ſich deßwegen oft, ja in den meiſten Fällen, nicht deutlich bewußt iſt, und die inſtinctartig wirkt. Von dieſem Begriffe einer Grundwahrheit war die natürliche Folge, daß in Anſehung vieler Sätze immer ſtreitig blieb, ob ſie wirklich Principien des angebohrnen Menſchenverſtandes, oder Reſultate der Reflexion über die Erfahrung ſeyen. Wirklich läßt ſich bey den meiſten von Reid angenommenen Grundſätzen des natürlichen Menſchenverſtandes das Letztere beweiſen, und ſo bleibt der Humeſche Skepticismus unwiderlegt.

Der ſtrenge und einzige ſichere Begriff von einer Grundwahrheit iſt, wie Feder in ſeiner vortrefflichen Kritik des Reid'ſchen Syſtems der theoretiſchen Philoſophie (Philoſ. Bibl. B. I S. 54) erinnert, daß ſie ein Urtheil ſey, welches aus den bloßen Vorſtellungen von Subject und Prädicat nothwendig entſteht. Demnach abſtracta Sätze ſind Grundwahrheiten, wenn ſich die Begriffe gar nicht anders als in dem angegebe-

gebenen Verhältniße denken laſſen; z. B. Jeder Triangel hat drey Seiten. Erfahrungsſätze ſind Grundwahrheiten, wenn ſie bloß ein Gefühl und nichts weiter ausſagen z. B. Ich denke; Ich empfinde; Ich will u. dgl. Daß alle Menſchen einer verſtorbenen oder lebenden Generation einem Satze beypflichteten oder noch beypflichten, was Reid zu einer Grundwahrheit fodert, und was bey ihm das Kriterium ihrer Erkennbarkeit und Gültigkeit iſt, iſt ein wenn auch nicht ſchlechthin irriges, doch triegliches und zufälliges Kriterium. Es hat Sätze gegeben und giebt deren, in denen die geſamte cultivirte Menſchheit einmal zuſammenſtimte, oder der große Haufen unter uns noch gegenwärtig zuſammenſtimt, und die dennoch nicht nur nicht nothwendig gültig, ſondern ſogar offenbar falſch ſind. Das ganze Alterthum hat geglaubt, etwa die Pythagoreer und den Ariſtarch von Samos ausgenommen, daß die Sonne ſich um die Erde bewege, und dennoch war dieſe Meynung irrig. Nothwendige und allgemeingültige Wahrheiten müſſen, ſobald ſie richtig verſtanden werden, auch allgemeingeltend werden könn n; aber allgemeingeltende Sätze ſind darum noch nicht allgemeingültig, weil ſie allgemeingeltend ſind. Nicht minder trieglich ſind auch die übrigen von Reid angenommenen Kriterien der Grundwahrheiten.

Was nun die Sätze ſelbſt betrifft, die Reid als Grundwahrheiten aufſtellt, ſo läßt ſich gegen die meiſten derſelben, ſoferne ſie dieſen Charakter haben ſollen, Mehrers vorbringen, weshalb ihnen dieſer Charakter abgeſprochen werden muß. So drücken die Grundwahrheiten, auf welchen nach R. die wirkliche Exiſtenz der Körperwelt auſſer uns beruht, nichts weiter aus, als daß Gegenſtände von der und der Beſchaffenheit auſſer uns zu ſeyn ſcheinen. Der gemeine Menſchenverſtand wird zwar hierdurch zu dem Schluße beſtimt, daß wirklich Gegenſtände auſſer uns und von uns unabhängig exiſtiren, und wird äußerſt befremdet, wenn ihm Philoſophen dieſe Vorſtellungsart ſtreitig machen wollen. Allein der Idealismus wird doch auf dieſem Wege nicht widerlegt, und das müßte der gemeine Menſchenverſtand bewirken, wenn er mit Recht zur Erkentnißquelle einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie ſollte erhoben werden können. Daß die Wißbegierde zu überſpannt ſeyn könne, wird zugeſtanden: allein es iſt die Frage, wo die Grenze der Ueberſpannung anfängt, und wo ſie in Erklärungsſucht ausartet? Wenn die philoſophirende Vernunft ſo weit in ihren Forſchungen geht, als ſie durch ihre eigene Natur zu gehen genöthigt wird, ſo verdient dies keinen Tadel; es kann nicht Erklärungsſucht heißen; und in dem vorliegenden Falle noch weniger ein Argument gegen den Idealismus abgeben. Zu einer weitläufigern Kritik des Reidſchen Syſtems iſt hier nicht der Ort. Auch in Anſehung der

der Moralprincipien hat ſich R. noch nicht zur richtigen Einſicht erhoben, wiewohl ſeine Einwendungen gegen die Humeſche Hypotheſe vom moraliſchen Gefühle zum Theile ſehr wahr und treffend ſind.

§. 2039.

Bey Reid war es hauptſächlich eigene philoſophiſche Ueberzeugung, die ihn als Gegner der Syſteme ſeiner Vorgänger, und beſonders des Humeſchen Skepticismus auftreten ließ. Aber bey einem andern berühmten Widerſacher des letztern kam auch noch eine perſönliche Feindſchaft gegen den Urheber desſelben hinzu, die dieſer in ſeinem Benehmen und ſeinem Urtheile über jenen Widerſacher lebhaft erwiederte, und welche ich ſchon oben beyläufig erwähnt habe. James Beattie, Profeſſor der Moral zu Edinburgh, und hernach der Logik und Moral auf der Univerſität zu Aberdeen, war dem Hume bey der Beſetzung der Lehrſtelle der Moral zu Edinburgh vorgezogen worden, und dieſer Umſtand mag wohl am meiſten beygetragen haben, die gegenſeitige Animoſität beyder Männer zu erzeugen, die auch auf den Ton, in welchem der erſtere gegen den Andern raiſonnirte, eingewirkt

hat. Beattie war ein heftiger faſt intoleranter Eiferer für die Religion, und die Sache dieſer war es vornehmlich, die er gegen Hume zu vertheidigen ſuchte, und in Beziehung auf welche er die Philoſophie desſelben als gefährlich darſtellte. Seine Vorſtellungsart unterſcheidet ſich ihrem weſentlichen Charakter nach von der des Reid ſehr wenig. Insbeſondre nimt er mit Reid einen gemeinen Menſchenverſtand (common ſenſe) an, durch welchen die Principien der Erkentniß beſtimt würden. Er erklärt ihn als ein Vermögen des menſchlichen Geiſtes, welches Wahrheit erkennt oder Glauben begründet, nicht durch progreſſive Argumentation, ſoudern durch einen unmittelbaren, inſtinctartigen und unwiderſtehlichen Trieb, der nicht aus der Erziehung oder Gewohnheit, lediglich aus der Natur hervorgeht, und unabhängig auf unſern Willen wirkt einem Geſetze gemäß, ſobald der Gegenſtand ſich darſtellt; daher nicht uneigentlich Gemeinſinn genannt wird, weil er auf gleiche Weiſe alle Menſchen, zum mindeſten die Meiſten, in ihren Urtheilen und Handlungen beſtimt. Der gemeine Menſchenverſtand iſt eine Gabe der Natur; er kann nicht durch Unterricht erſetzt werden, wo er fehlt; er entwickelt ſich zur Reife faſt ohne Zuthun des Menſchen, gleichwie dieſes bey andern Inſtincten in der menſchlichen Natur der Fall iſt. Wenn es

Jemanden an dem Menſchenverſtande gebricht, ſo kann man ihn wohl gewiße Principien lehren und glauben machen; aber die beſondere Empfindung, die mit der Ausübung jenes Vermögens verbunden iſt, kann nicht in ihm erzeugt werden. Für einen ſolchen Kopf iſt Gelehrſamkeit möglich, ſofern ſie auf dem Gedächtniße beruht, ja ſogar Genie bis zu einem gewißen Grade; aber das, was das Weſen des Menſchenverſtandes ausmacht, iſt nicht in ihm hervorzubringen. Dem Zeugniße der Sinne traut Beattie noch ungleich mehr Glaubwürdigkeit zu, als Reid. Es giebt uns über das Daſeyn und die Eigenſchaften der Auſſendinge eben die Gewißheit, die uns irgend eine Demonſtration geben könnte, oder die wir von unſerer eigenen Exiſtenz haben. Das Zeugniß der Sinne kann freylich triegen, wenn die Organe verderbt ſind, oder die Objecte durch verfälſchende Media ſich darbieten; aber in Sachen von Wichtigkeit, meynt Beattie, werden wir doch niemals dadurch betrogen. Es kann ſich auch wohl ereignen, daß das Zeugniß des einen Sinnes dem des andern widerſpricht; inzwiſchen lehrt uns auch hier ein Inſtinct, welchem Zeugniße wir vorzüglich zu trauen haben. So urtheilen wir von der Größe durch die Sinne des Geſichts und des Gefühls. Wir müſſen alſo in Hinſicht auf Größe entweder unſerm Geſichte, oder unſerm Ge-

Gefühle, oder beyden, oder keinem von beyden Sinnen Glauben beymeſſen. Keinem zu glauben iſt unmöglich. Glauben wir beyden, werden wir in Widerſpruch mit uns ſelbſt gerathen. Es iſt alſo Inſtinct, und nicht Vernunft, was uns bewegt, unſerm Gefühle zu trauen. Auch gegen den Berkeleyſchen Idealismus beruft ſich Beattie bloß auf den Ausſpruch des gemeinen Menſchenſinnes. Ich habe Manche gekannt, ſagt er, die Berkeley's Argumente nicht zu widerlegen wußten, aber nicht Einen, der an ſeine Lehre wirklich geglaubt hätte. Durch dieſe Lehre werden die erſten Principien des Menſchenverſtandes ungewiß und trieglich; und wenn ſich daher Jemand durch ſie blenden läßt, ſo kann nichts anders als Leichtgläubigkeit und Schwärmerey, oder ein allgemeiner Skepticismus die Folge davon ſeyn, wodurch Wiſſenſchaft und Tugend vernichtet und das Intereſſe der menſchlichen Geſellſchaft zerſtört wird. Da der gemeine Menſchenverſtand nach Beattie das Princip aller menſchlichen Erkentniß iſt, ſo iſt eben derſelbe auch die Quelle aller praktiſchen Principien. Es beruht auf ihm der Begriff der moraliſchen Freyheit, das Geſetz der Pflicht, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und in dieſer das Fundament der Religion. Beattie's Raiſonnements beſtehn hier mehr in Declamationen, als in philoſophiſchen Gründen. So be-

beweiſt er die Regel der Sittlichkeit aus dem common ſenſe auf folgende Art. Der Menſch glaubt, unter gewißen Umſtänden ein gewißes Betragen beobachten zu ſollen, weil ein Begriff von Pflicht in ihm entſteht, wenn er ſein zu beobachtendes Betragen in Hinſicht auf jene Umſtände erwägt. Man ſoll dankbar ſeyn für eine empfangene Wohlthat. Warum? Weil das Gewiſſen dies fodert. Aber woher weiß man, daß man thun ſolle, was das Gewiſſen uns zu thun auferlegt? Hiervon können wir weiter keine Gründe angeben, als daß wir fühlen, es ſey unſere Pflicht, ſo zu handeln, und die Unterſuchung muß hier ſtehn bleiben, weil ſie, auch wenn ſie weiter fortgeführt wird, doch auf dieſen Punct zurück komt. Man ſieht, wie nahe Beattie's Moralprincip mit dem Humeſchen verwandt iſt. Eben ſo mag der Skeptiker und Läſterer noch ſo viel über die Religion ſpötteln; der fromme Mann weiß durch eine Evidenz, die zu erhaben iſt, als daß jener ſie zu begreifen vermöchte, daß ſeine religiöſen Geſinnungen nicht zwecklos ſind, und ſeine Hoffnungen nicht getäuſcht werden. Jene Evidenz iſt für jeden geſunden Verſtand völlig genugthuend; für ein zartfühlendes demüthiges Herz iſt ſie überwältigend, unwiderſtehlich und göttlich.

§. 2040.

Was Reid und Beattie nur beyläufig gethan hatten, den gemeinen Menſchenverſtand als Schutzwehr für die Religion zu gebrauchen; das machte ſich Thomas Oswald, ein ſchottiſcher Geiſtlicher, in einem beſondern Werke zum Hauptzwecke. Er ſchränkte ſich nicht bloß auf die natürliche Religion ein, ſondern wurde auch Apologet des Chriſtenthums und ſelbſt mancher ihm eigener poſitiver Religionsdogmen. Für dieſe Abſicht entwickelte er die Theorie ſeiner Vorgänger noch von manchen Seiten mehr, ohne daß dieſe ſonderlich dabey gewinnt; ſo wie er überhaupt durch ſeinen heftigen declamatoriſchen Ton mehr blendet als überzeugt. Die Hauptideen, die er in ſeinem Werke ausgeführt hat, ſind folgende: **Erſtlich**: Die Menſchen und hauptſächlich die Gelehrten haben von jeher darin gefehlt, daß ſie den natürlichen Menſchenverſtand vernachläſſigten oder gar verachteten; daher die Wahrheiten, die ihnen zunächſt lagen, überſahen und verkannten, und ſich mit ſubtilen Speculationen über Gegenſtände, die mit dem Intereſſe des Menſchen nur in ſehr entfernter Verbindung ſtehn, beſchäfftigten. Es geſchah dies bey den griechiſchen Philoſophen, bey den chriſtlichen Theologen, und auch bey den neuern Weltweiſen, die ſich darüber in Skep-

Skepticismus und Unglauben verloren haben. Demnach iſt nichts übrig, als die ſubtile Speculation aufzugeben, und zu den Ausſprüchen des geſunden Menſchenverſtandes ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn man nicht allen Glauben an die Grundwahrheiten der menſchlichen Erkentniß zernichten, und auf alle Principien des Handelns, d. i. auf Sittlichkeit und Religion überhaupt, Verzicht thun will. Dieſes Urtheil über die Vernachläſſigung des gemeinen Menſchenverſtandes von Seiten der neuern Philoſophen, und die Folgen derſelben, ſucht **Oswald** ausführlich aus dem Charakter der neuern philoſophiſchen Syſteme ſelbſt zu beſtätigen. **Locke** beſtritt die Exiſtenz angebohrner Ideen; aber die Reſultate ſeiner Philoſophie erſchüttern die Grundwahrheiten der Tugend und der Religion; ſie führen zum Materialismus und Fatalismus. **Clarke** u. a. verſchwendeten ihr Talent zur philoſophiſchen Demonſtration, um das Daſeyn Gottes zu beweiſen: eine Wahrheit, welche die ganze Natur im Großen wie im Kleinen predigt, und die alſo auch ſchon ein aufmerkſamer unbefangener Blick auf dieſe lehren kann. **Berkeley** u. a. betrachteten den Menſchen bloß als Intelligenz, und nahmen auf ſeine empfindende körperliche Natur faſt gar keine Rückſicht. **Hume** und ſeine Anhänger analyſirten lieber die natürlichen Empfindungen des Menſchengeſchlechts,

z. B. den Glauben, auf die ſubtilſte und künſtlichſte Art, als daß ſie einen beſondern Sinn dafür in der menſchlichen Natur hätten annehmen ſollen. Der ſogenannte moraliſche Sinn, welchen Hume ſtatuirte, ſo wie der Sinn für Harmonie und Schönheit, ſind nichts weiter als Theile des natürlichen menſchlichen Gemeinſinnes (common ſenſe) überhaupt. Dieſer Gemeinſinn beſtimt die erſten Grundwahrheiten der Erkentniß und des Handelns mit eben der unzweifelhaften Gewißheit, womit die äußern Sinnesorgane uns über die Exiſtenz und Beſchaffenheiten der Auſſendinge belehren. Zu den Wahrheiten, wovon ſchon der gemeine Menſchenſinn uns überzeugt, gehören auch die Wahrheiten der Moral und Religion, obgleich die Menſchen wenig darauf achten, weil ſie einen ſonderbaren Hang haben, das lieber in der Ferne zu ſuchen, was ſie in der Nähe, in ihrem natürlichen Gefühle mittelſt einer ruhigen Aufmerkſamkeit finden könten. Zweytens: Die Wahrheiten, welche der gemeine Menſchenverſtand unmittelbar anerkennt und autoriſirt, laſſen ſich leicht von den übrigen unterſcheiden und hervorheben. Jene ſind durch ſich ſelbſt evident; dieſe bekommen ihre Evidenz von andern Wahrheiten. Wer jene bezweifelt, iſt entweder wahnſinnig, oder ein Thor. Daß die Menſchen in ihren Meynungen ſo ſehr von einander abweichen, giebt

kein Argument gegen die Exiſtenz eines gemeinſamen natürlichen Menſchenverſtandes ab. Dieſer kann durch eine fehlerhafte Art der Erziehung und des Unterrichts, durch Vorurtheile und Leidenſchaften, verſtimt und unterdrückt, aber nie ganz, zum mindeſten nicht bey der Majorität des Menſchengeſchlechts, vertilgt werden. Der gemeine Menſchenſinn neigt ſich immer zur Wahrheit hin; die gemeine Meynung aber kann irren; und es enthält daher keinesweges einen Widerſpruch, von der gemeinen Meynung an den gemeinen Menſchenſinn zu appelliren. Gegen den Ungläubigen und den Skeptiker aus philoſophiſchen Gründen zu argumentiren, iſt unnütz und ſogar ſchädlich; man kann nichts beſſers thun, als ſie die Grundwahrheiten in ihrer innern Evidenz anſchauen laſſen. — Drittens: Es giebt Wahrheiten, die wir geradezu auf Autorität der Vernunft als Axiome annehmen müſſen, wenn wir uns nicht der Unvernunft ſchuldig machen wollen. Eben deßwegen dürfen wir auch nicht weiter nach dem Grunde jener Wahrheiten fragen. Der Philoſoph erkennt und befolgt ſie als Grundwahrheiten, wie der große Haufen thut, wo nicht in der höhern Speculation, doch gewiß in der Praxis des gemeinen Lebens. Viertens: Die Exiſtenz Gottes muß ſchlechthin als Thatſache geglaubt werden, die über alles Raiſonne-

ſonnement, über allen Zweifel erhaben iſt. Auch die Verfaſſer der heiligen Bücher beweiſen ſie nicht; ſie ſetzen ſie als gar keines Beweiſes bedürftig voraus. Die Himmel verkünden die Ehre Gottes. Der Unſichtbare wird ſichtbar in ſeinen Werken. Die heiligen Schriftſteller fordern nur, daß der Menſch ſeine Augen öffne, um die Fülle der göttlichen Macht, Weisheit und Güte anzuſchauen und anzubeten, da keine Einbildungskraft ſie zu umfaſſen und kein Verſtand ſie zu ergründen vermag. Sie erklären es für Thorheit, daß der, welcher das Auge und das Ohr gemacht hat, nicht ſelbſt ſollte ſehen und hören können. Zwar wurden die Herzen der Menſchen verblendet durch andere, die ſich einen höhern Grad von Verſtand zutrauten. Aber die Gottheit beſchämte die Weisheit der Welt, und erleuchtete eine Zahl ungelehrter Menſchen, um Wahrheiten bekant zu machen, die der große Haufen überſah, und worüber unter den Gelehrten geſtritten wurde; die aber, ſobald man ſie kennen lernte, ſich auch nach der ſtrengſten Prüfung allen Menſchen von geſunder Vernunft und reinem Gewiſſen als richtig empfahlen. Die Theologen und Philoſophen haben die Pflicht, das Syſtem dieſer Wahrheiten in ſeinem vollen Lichte darzuſtellen, und ihm dadurch die Achtung und Aufmerkſamkeit unter den Menſchen zu gewinnen, die ihm gebührt.

Wenn

Wenn ſie dies thun, wird ihr Bemühen mit dem wohlthätigſten Erfolge gekrönt werden. Aber etwas beweiſen wollen, was an ſich evident iſt, kann keinen Nutzen, ſondern nur Schaden hervorbringen; es veranlaßt bey den Skeptikern erſt Fragen, Zweifel, Spöttereyen, an welche ohne jene übel angebrachte Vertheidigung nicht gedacht worden wäre. Fünftens: Was durch den analogiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes genommen wird, beſteht darin, daß die Behauptung des Gegentheils als deſto ungereimter erſcheint. Die Harmonie des Univerſums wird jedem Menſchen von geſundem Verſtande die Eigenſchaften Gottes darthun; und er wird auch nicht mehr als Einen Gott glauben, ſo lange er nicht entſcheidende Gründe für das Daſeyn mehrer Götter hat. Ueber Gottes Eigenſchaften zu ſtreiten, zeigt Unverſtand oder ein verkehrtes Herz. Die Güte und die Gerechtigkeit Gottes liegen ſo offenbar am Tage, daß ein Zweifel daran gar nicht zu entſchuldigen iſt. Es läßt ſich durchaus nicht begreifen, daß das allervollkommenſte Weſen etwas Böſes, und nicht vielmehr immer dasjenige thun ſollte, was weiſe und recht iſt. Man frage das Gefühl derer, die ſich noch einer Pflicht gegen Eltern, Wohlthäter, Regenten bewußt ſind, und die Schuld ſolcher Menſchen wird auffallen, die ihre Pflicht gegen eine Gottheit ableugnen. Sechstens:

Die

Die heilige Schrift ſtellt uns die Schöpfung der Welt auf eine Art dar, die jedem vernünftigen Menſchen die annehmlichſte iſt, und wobey zugleich Gottes Erhaltung der Welt und Fürſorge für dieſelbe ſich offenbart. Die allgemeinen Geſetze können ihren Fortgang haben, und dennoch können beſondre Veranſtaltungen der Vorſehung ſtatt finden. Freylich iſt der Plan Gottes bey der Schöpfung nicht zu durchſchauen; es bleiben hier viele für uns endliche Weſen unerforſchliche Geheimniße übrig; aber das iſt doch für uns klar, daß alle Dinge auf's weiſeſte angeordnet ſind, und die Beförderung unſerer Glückſeligkeit und Tugend zum Endzwecke haben. Jeder Menſch ſchätzt die Tugend als das Vortrefflichſte; dieſes iſt alſo auch der Zweck der göttlichen Weltregierung; und wer dieſes einſieht, weiß von dem Plane Gottes bey der Weltſchöpfung und Vorſehung ſo viel, wie er davon zu wiſſen nöthig hat. Siebentens: So wie es Unſinn iſt, das Daſeyn Gottes bezweifeln zu wollen, ſo iſt es nicht minder Unſinn, an der Moralität zu zweifeln. Nicht nur hat Jeder ein Gefühl vom Guten und Böſen, ſondern Jeder hat auch eine reine Hochachtung für das, was recht und moraliſch gut iſt. Je ſchwerer dem Menſchen die Ausübung der Tugend wird, ein deſto größeres Verdienſt meſſen wir ihm bey. Der Menſch hat auch ein Gewiſſen, das von dem morali-

ſchen

ſchen Gefühle überhaupt verſchieden iſt. Es liegt in der Anwendung dieſes Gefühls auf die Handlungen. Das moraliſche Gefühl kann in Jemandem vorhanden ſeyn ohne das Gewiſſen. Jemand kann jenes ſehr verfeinert haben; er findet ein Wohlgefallen an edlen Handlungen, ohne es auf ſein eigenes Handeln anzuwenden. Das Gewiſſen zeugt, daß wir eine bekante Verbindlichkeit erfüllt oder verletzt haben. Es iſt kein Geſetzgeber; aber ein untrieglicher Richter, der das Geſetz vorausſetzt. Die Autorität des Richterſtuhls des Gewiſſens kann Niemand ableugnen, und eben ſo wenig ſich demſelben ganz entziehen. Gott führt durch das Gewiſſen ſeine moraliſche Regierung über die Menſchen. Wir können das Gewiſſen nicht leiten und beherrſchen, wie unſre übrigen Kräfte; es hat etwas Unwillkührliches. Soferne wir nun vermöge des gemeinen Menſchenſinnes uns der Pflicht bewußt ſind, und ein Gewiſſen haben, ſofern iſt auch der Glaube an ein zukünftiges Gericht dem gemeinen Menſchenſinne gemäß. Anſtatt über die Möglichkeit, über die Art und Weiſe desſelben zu ſtreiten, was thöricht iſt, ſollen wir uns beſtändig darauf vorbereiten.

Die hierher gehörigen Schriften Reid's, Beattie's und Oswald's ſind oben in der Literatur zu dieſem Abſchnitt angezeigt worden

den. Vgl. Stäudlin's Geiſt und Geſch. des Skeptic. II, 227. ff.

§. 2041.

Sowohl die ſkeptiſche Philoſophie des Hume, als die ihr entgegengeſetzte der drey bisher erwähnten Schriftſteller, ward geprüft von Joseph Prieſtley, einem Geiſtlichen zu Birmingham in der Grafſchaft Warwick, der gegenwärtig in NordAmerica lebt. Von ſeinen zahlreichen Schriften iſt diejenige für die Philoſophie die intereſſanteſte und wichtigſte, welche auf dieſen Zweck gerichtet iſt. Prieſtley iſt weder Apologet des Hume, noch ſeiner Gegner; ſondern er wollte vielmehr zeigen, daß weder der Skepticismus jenes hinlänglich begründet ſey, noch auch durch die Theorie vom gemeinen Menſchenverſtande und den inſtinctartigen Principien der Erkentniß und des Handelns das philoſophiſche Intereſſe hinlänglich befriedigt werde. Er neigte ſich hierbey mehr zur Lockiſchen Philoſophie, hauptſächlich mit den Modificationen, welche dieſe durch Hartley's Unterſuchungen bekommen hatte. Mit Recht erinnerte er im Allgemeinen gegen Reid, daß durch die von dieſem angenommenen inſtinctartigen Principien des common ſen-

ſenſe in der menſchlichen Natur gar nichts erklärt werde, weil ſie doch eigentlich bloße qualitates occultae ſeyen. Selbſt der Glaube an eine äußere objective Welt geht nicht aus einem Grundtriebe hervor; er iſt bloß eine wahrſcheinliche Meynung und findet ſich nicht bey Kindern, ſondern entſteht erſt, nachdem man angefangen hat, den unmittelbaren Inhalt der Vorſtellungen von äußern Objecten zu unterſcheiden. Der Idealismus iſt an und für ſich eine ſehr einfache wohl zuſammenhangende Hypotheſe, die, wenn man ſie unbefangen erwägt, gar nicht ſo ungereimt und für den gemeinen Menſchenverſtand empörend iſt, wie ſie ausgegeben wird. Durch das Reidſche Syſtem wird alle Verbindung unter den verſchiedenen Phänomenen, Kräften und Wirkungen der Seele aufgehoben, und an die Stelle derſelben eine Menge unabhängiger, willkührlicher Inſtincte als Principien geſetzt. Gegen dieſe hat der Skepticismus ein um ſo leichteres Spiel, und die Theorie vom gemeinen Menſchenverſtande, die dem Skepticismus entgegenarbeiten will, trägt alſo indirecte dazu bey, ihn noch mehr zu befeſtigen und zu verbreiten. Alle weitere philoſophiſche Unterſuchung wird durch jene Theorie abgeſchnitten, die gleichwohl ſelbſt auf nichts wie auf Machtſprüchen beruht, deren Autorität der Skeptiker gar nicht anerkennt und anzuerkennen braucht.

 Im

Im Einzelnen lief Prieſtley's Tadel des Reidſchen Syſtems hauptſächlich auf Folgendes hinaus: Erſtlich: Reid verwirft ohne hinlänglichen Grund den Schluß von den Vorſtellungen auf die Objecte, als die producirenden Urſachen derſelben, und behauptet ebenfalls ohne hinlänglichen Grund willkührliche Inſtincte, durch die der Glaube an die Auſſendinge bewirkt werde. Bloß weil ſich zwiſchen den Vorſtellungen als ſolchen und den Objecten keine Aehnlichkeit findet; weil eine nothwendige Verbindung zwiſchen den Empfindungen und ihren Gegenſtänden als Wirkungen und Urſachen nicht demonſtrirt werden kann, wird dieſe ganze Schlußart verworfen. Sie hat aber gerade ſo viel für ſich, als die Lehre von den Inſtincten, und iſt der menſchlichen Natur weit angemeſſener und weit philoſophiſcher, als dieſe. Zweytens: Die Vorausſetzung Reid's, daß unſere Vorſtellungen gar nicht vorhanden ſind, wenn wir uns derſelben nicht bewußt, oder nicht aufmerkſam darauf ſind, iſt wenn nicht ſchlechthin ungültig, doch unerwieſen. Drittens: Reid verwechſelt das Empfindungsvermögen mit den Empfindungsvorſtellungen. Viertens: Aus unſerer bloßen Unbekantſchaft mit der Art, wie Veränderungen in unſerm Gemüthe entſtehn, ſchließt er, daß ſie durch inſtinctartige Principien hervorgebracht, und nicht durch Erfahrung und

Ideen

Ideenaſſociation erzeugt werden. Eben ſo nimt er ohne Grund an, daß gewiße Beſtimmungen oder Thätigkeiten des Gemüths vor aller Erfahrung hergehn, und folgert daraus, daß ſie inſtinctartig ſeyen. Auch über die Grundwahrheiten oder Principien ſelbſt, welche Reid, Beattie, und Oswald aufſtellten, und die Conſequenzen, die ſie daraus für die Philoſophie, und der letztere für die Religionstheorie namentlich zogen, macht Prieſtley mehrere treffende Bemerkungen. Es iſt niemals geleugnet worden, daß es gewiße an und für ſich evidente Grundſätze gebe, welche die Principien der Wahrheit und Falſchheit und alles Raiſonnements überhaupt ſind, und nach deren Grunde man nicht weiter fragen kann. Hätten jene Philoſophen ſich darauf eingeſchränkt, dieſe Grundſätze darzuſtellen, ſo würde ihnen weiter nichts vorzuwerfen ſeyn, als eine unnöthige Neuerung im philoſophiſchen Sprachgebrauche. Darüber, daß ſie Grundſätze der Art, die Niemand vernünftigerweiſe bezweifeln kann, weitläufig zu beweiſen ſuchen, hat man Urſache ſich zu verwundern. Allein bey genauerer Anſicht ihrer Schriften findet ſich, daß ſie noch etwas anderes thun, als ſie ankündigen. Sie wollen nothwendige Axiome als Gründe alles Raiſonnements feſtſetzen, und nehmen beſondere Sätze als Axiome an, deren Evidenz doch gar nicht unmittelbar einleuchtet. Nach Locke ſtützt ſich

die Wahrheit der Sätze auf der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung gewißer Ideen. Hierdurch wird die Wahrheit von der nothwendigen Natur der Dinge abhängig, und wird etwas Abſolutes, Unwandelbares und Ewiges. Nach jenen Philoſophen hingegen werden gewiße Axiome poſtulirt, die auf einer unerklärlichen inſtinctartigen Ueberzeugung beruhen, und von der willkührlichen Beſchaffenheit unſerer Natur abhangen, wodurch die Wahrheit etwas bloß Subjectives, Willkührliches und Veränderliches wird. Einen beſondern Nachtheil hat die Theorie vom gemeinen Menſchenverſtande, daß ſie die Autorität der Vernunft verwirft, und dadurch alle freye und unbefangene Prüfung aufgeſtellter Meynungen aufhebt oder wenigſtens ganz unnütz macht. Denn auf den gemeinen Menſchenſinn macht ein Jeder Anſprüche, und kann dieſe machen, ſofern er ein Menſch iſt, wie jeder Andere. Er hält ſich alſo auch berechtigt, über jeden Gegenſtand nach ſeiner gegenwärtigen Empfindung, Einſicht und Ueberzeugung zu urtheilen; und da dieſes Urtheil ihm als eine Wirkung ſeines Inſtincts erſcheint, dasſelbe für unwiderſprechlich anzunehmen, wiewohl es bey gründlicherer Erkentniß oder genauerer Unterſuchung ſich als ein offenbarer Irrthum oder als ein Vorurtheil zeigt. Dieſer Fehler äußert ſich nicht bloß im Gebiete

der

der Metaphyſik, wo er freylich für das menſchliche Intereſſe überhaupt unſchädlicher ſeyn würde; im Gegentheile er äußert ſich auch in der Beurtheilung der Angelegenheiten des gemeinen Lebens, und iſt hier von den ſchlimſten und beunruhigendſten Folgen. Er vertilgt in den Anhängern der beſtrittenen Theorie alle Beſcheidenheit, Vorſicht und Geduld in der Unterſuchung der Wahrheit; macht ſie ſtolz auf ihren Menſchenſinn, und verleitet ſie ſehr leicht, andern, deren Meynungen etwa den ihrigen entgegenſtehn, dieſen Menſchenſinn ganz abzuſprechen: eine Höflichkeit, welche denn dieſe gewöhnlich zu erwiedern pflegen, ſo daß die gemeinſchaftliche Erforſchung der Wahrheit dadurch in gegenſeitige Zänkerey und Grobheit ausartet. Noch verweilt Prieſtley bey der Kritik einzelner Sätze, welche Reid und ſeine Nachfolger als unmittelbar durch ſich ſelbſt evidente Wahrheiten angenommen haben, ohne daß ſie in der That evident, oder auch überhaupt nur wahr wären. Niemand hat ein natürliches Recht, einem Andern Artikel des Glaubens aufzudringen. Dieſes thun gleichwohl die Urheber der Theorie vom gemeinen Menſchenſinne. Dadurch geben ſie den Ungläubigen ein Beyſpiel, nach welchem dieſe auf die entgegengeſetzte Art mit derſelben Autorität verfahren mögen. Dieſe können nunmehro die Grundſätze der Religion verwerfen,

weil ſie dieſelben nach ihrem geſunden Menſchenverſtande als ungereimt und lächerlich erkennten; und ſie haben hierin gerade ſo viel für ſich, wie ihre Gegner, welche die Göttlichkeit jener Grundſätze behaupten. Endlich erinnert Prieſtley auch noch, daß es dem philoſophiſchen Sprachgebrauche durchaus zuwider und unſchicklich ſey, das Vermögen der Erkentniß der Wahrheit einen Sinn (ſenſe) zu nennen. Der Sinn bezieht ſich auf Gefühle, die immer relativ ſind, und wodurch über die Natur der Dinge nichts beſtimt werden kann; die Wahrheit aber iſt ſtets etwas Abſolutes. Am lebhafteſten hat Prieſtley gegen Oswald geſtritten, deßen Widerſprüche er aufdeckt, da dergleichen durch den heftigen declamatoriſchen Ton desſelben ihm häufig entwiſcht waren.

S. An Examination of Dr. *Reid's* Inquiry, *Beattie's* Eſſay, and *Oswald's* Appeal. By *Joſeph Prieſtley*; London 1774. Vgl. Stäudlin am a. O. II, 239.

§. 2042.

Die in dem vorhergehenden § charakteriſirte Schrift Prieſtley's gieng die Gegner Hume's an; dieſen ſelbſt, hauptſächlich deßen Vorſtellungsart von der natürlichen Religion, be-

beſtritt er in den Letters to a philoſophical unbeliever. Es kann für die Speculation keine wichtigere Fragen geben als die: Ob die Welt einen weiſen und gütigen Urheber habe oder nicht? Ob der Menſch und ſein Thun und Laſſen einer gerechten göttlichen Regierung untergeordnet ſey, oder nicht? Ob er endlich jenſeit des Grabes etwas zu hoffen oder zu fürchten habe; oder ob er ſorglos wegen der Zukunft nach Epikuriſchen Maximen leben könne? Prieſtley fand im Allgemeinen in Hume's Urtheilen über die natürliche Religion eine gewiße Inconſequenz; indem dieſer in den echten Principien des Theismus das Gute, Große, Erhabene, Herzerhebende anerkennt, und von Menſchen ohne alle Religion ſagt, daß ſie nicht weit über den Thieren ſtänden; gleichwohl nicht einſieht, daß eben hieraus ſolge, in dem Atheismus liege etwas Schlechtes, Verworfenes und Herabwürdigendes, und die Menſchen müßten noch ſchlechter als die Thiere ſeyn, welche Gelegenheit gehabt haben, die Religion kennen zu lernen, und ſie nicht annehmen, oder gar ſie lächerlich und verächtlich machen. In den gegen Hume geſchriebenen Briefen ſelbſt handelt P. zuerſt von der Natur der Evidenz, welche er mit Locke auf die Harmonie der Ideen gründet. So halten wir die Sätze: Zwey mal zwey ſind Vier; die drey Winkel eines geradlinichten Triangels ſind

zwey rechten Winkeln gleich; die Menſchen ſind ſterblich; die Luft iſt elaſtiſch u. dgl. für unmittelbar evident; weil wir finden, daß in jenen Sätzen der eine Begriff entweder mit dem andern derſelbe iſt und völlig mit ihm coincidirt; oder wenigſtens daß der Erfahrung nach das eine Merkmal immer mit dem andern verbunden iſt. Einen unmittelbar evidenten Beweis für das Daſeyn Gottes will Prieſtley aus dem Satze vom Grunde herleiten. Kein vernünftiger Menſch kann ſich die Dinge in der Welt anders denken, als daß ſie Wirkungen von adäquaten Urſachen ſind. Das Weltall überhaupt kann demnach ebenfalls nicht anders gedacht werden, und muß als ein zweckmäßiges Product eine verſtändige Urſache haben, oder es muß ein unendlich weiſes und gütiges Weſen exiſtiren, welches die Welt hervorbrachte. Eine unendliche Reihe von Wirkungen iſt ein ſich widerſprechender Begriff; wir müſſen demnach nothwendig bey einer abſoluten Intelligenz ſtehn bleiben, die als Urſache der Welt nicht ſelbſt hervorgebracht wurde. So gewiß die Welt eine Wirkung iſt, ſo gewiß kann die abſolute Urſache derſelben nicht ſelbſt wiederum eine Wirkung ſeyn. Prieſtley vergleicht ſonderbar genug die abſolute Intelligenz, um ſich einem Begriffe von ihrer Wirklichkeit zu nähern, mit dem Raume. Dieſer iſt zwar kein verſtändiges Weſen, ei-

nes Begriffes von ſich ſelbſt unfähig, und Urſache keines Dinges; aber er iſt der intelligenten Urſache aller Dinge darin ähnlich, daß er nothwendig unendlich und nicht hervorgebracht (uncauſed) iſt. Denjenigen, die den Raum für das Nichts erklären, erwiedert Prieſtley, daß der Raum Eigenſchaften habe, Länge, Breite, und Tiefe, welche hingegen dem Nichts durchaus fehlen. Wollte man ſagen, es ſey möglich, daß das Univerſum im Ganzen keine Urſache habe, wenn auch die einzelnen Theile deſſelben als ſolche eine Urſache haben müßten; ſo würde dies eben ſo ſeyn, als wenn man behauptete, ein Haus im Ganzen habe keinen Baumeiſter, obgleich die Wände, die Fenſter, Thüren, und alle Theile desſelben einen gehabt haben müßten. Die Erfahrung ſcheint es freylich als eine Thatſache zu bewähren, daß das Denken aus Verhältnißen der Materie entſpringt; auch ſind die Eigenſchaften des Denkens und der Materie nur verſchieden, nicht widerſtreitend; anſtatt daß Hervorgebracht und Nichthervorgebracht im ſtricten Gegenſatze mit einander ſtehn; allein wir vermögen doch nicht einzuſehen, wie das Denken aus Verhältnißen der Materie entſpringen könne? Wollte man annehmen, daß das Intellectuale in der Welt ein Reſultat des Nichtintellectualen wäre, ſo würde dieſes zum Begriffe einer Weltſeele führen, zu der wir ſelbſt

gehörten, und auch ein ſolcher Begriff der Gottheit könte ein Fundament zur Religion abgeben. Inzwiſchen unſer Verſtand empört ſich gegen dieſe Vorſtellungsart, und wir werden genöthigt, weil dies die leichteſte Erklärung der Phänomene iſt, uns bey dem Glauben an eine nicht hervorgebrachte Intelligenz zu beruhigen, die der Urheber des Univerſum's und gänzlich von dieſem verſchieden iſt. Man könte noch einwerfen, daß, da alle Intelligenz, die wir kennen, in dem Gehirne der Menſchen und Thiere wohnt, die Gottheit, wenn ſie ein vom Univerſum verſchiedenes und intelligentes Weſen iſt, in ihrer Form, wie dieſe übrigens auch beſchaffen ſeyn möge, doch etwas dem Baue des Gehirns ähnliches haben müſſe. Prieſtley erwiedert, daß die nach den obigen Principien fortgeſetzte Argumentation das Gegentheil beweiſe. Es muß einen nicht hervorgebrachten intelligenten Urheber der Natur geben, der von dieſer verſchieden iſt. Er iſt aber kein Object unſerer Sinne; und der Sitz der Intelligenz, obgleich er bey uns Menſchen etwas Sichtbares und Berührbares iſt, iſt darum nicht nothwendig und allgemein ſo beſchaffen. Daraus daß die Gottheit und das menſchliche Gehirn beyde intelligent ſind, folgt nichts weiter, als daß ſie dieſe Eigenſchaft und auch dasjenige (wenn es desgleichen giebt) gemeinſchaftlich haben müſſen, wovon jene Eigenſchaft abhängt;

hängt; dieſes letztere aber braucht gar nicht nothwendig ſichtbar oder berührbar, oder ſonſt ein Object unſerer Sinne zu ſeyn. Manchen Dingen ſind Eigenſchaften gemeinſam, die in andern Hinſichten ſehr verſchieden ſind. Kennten wir nichts Elaſtiſches, als Stahl, ſo würden wir vielleicht den Schluß gemacht haben, bloß der Stahl oder ähnliche feſte und harte Körper ſeyen elaſtiſch; und doch finden wir, daß die Elaſticität ſelbſt einer ſo dünnen und feinen und in allem Betrachte dem Stahle ſo unähnlichen Subſtanz, wie die Luft iſt, zukomt. Einige andere Einwürfe gegen ſeinen Beweis für das Daſeyn Gottes als einer intelligenten von der Welt verſchiedenen Urſache der Welt, welche Prieſtley widerlegt, will ich hier nicht erwähnen. Er verbreitet ſich in den folgenden Briefen über die nothwendigen Attribute, die der Gottheit zugeſchrieben werden müſſen, beſonders über die Gründe für die unendliche Güte der Gottheit, für die Exiſtenz einer moraliſchen Regierung in der Welt, und eines künftigen Vergeltungszuſtandes nach dem Tode. Die übrigen Briefe ſind ausſchließlich gegen Hume und den Verfaſſer des Syſteme de la nature gerichtet. Prieſtley prüft darin des erſtern Geſpräche über die natürliche Religion, deßen Verſuche über eine ſpecielle Vorſehung und einen künftigen Zuſtand, und hauptſächlich deßen Theorie von der Cauſalität und

ihren Einfluß auf einen Beweis für das Daſeyn Gottes Er benutzt hier ſein Princip von der Aſſociation der Ideen, um Hume's Skepſis zu widerlegen. Die Wärme, mit welcher er die Religion vertheidigt, macht ihn ehrwürdig; aber gegen Hume iſt er unbillig, und läßt ihm noch viel weniger Gerechtigkeit wiederfahren, als die drey vorher bemeldeten ſchottiſchen Gegner desſelben. Statt aus Gründen zu philoſophiren, declamirt er oft, und erlaubt ſich Machtſprüche und Grobheiten. Er ſpricht überhaupt dem H. faſt alles literariſche und philoſophiſche Verdienſt ab, ſo daß man Urſache hat, auf eine perſönliche Antipathie oder Eiferſucht zu ſchließen, die auf ſeine Geſinnung und ſeinen Ton einwirkte. Ungleich bündiger und treffender iſt ſein Raiſonnement gegen das Syſteme de la nature, das er die Bibel des Atheismus nennt. Der hier aufgeſtellten Behauptung, daß die Welt bloß das Product der Grundkräfte der ewigen Materie und ihrer Thätigkeit ſey, ſetzt Prieſtley entgegen, daß die Beſtimmung und Richtung jener Grundkräfte der Materie zu vernünftigen Zwecken in den einzelnen Dingen ſowohl als im WeltGanzen eine Erkentniß, einen Begriff, eine Vorherſehung vorausſetze, deren die bloße Materie gänzlich unfähig iſt. Man kann daher mit Gewißheit behaupten, daß ein über alles, was unſere Sinne zu faſſen vermö-

mögen, erhabenes Weſen den Kräften der Materie die zweckmäßige Beſtimmung und Richtung ertheilt, und, wie Prieſtley nun weiter durch einen Sprung ſchließt, daß es auch die Materie ſelbſt erſchaffen haben müſſe, da dieſe nicht ohne ihre Grundkräfte exiſtiren konte. Ich bin nicht im Stande, ſetzt er hinzu, das Sichtbare zu erklären, wenn ich nicht eine Kraft annehme, die unſichtbar iſt, und dieſe unſichtbare Kraft unterſcheide ich durch den Namen Gott. Der Verfaſſer des Syſtems der Natur bemerkt, daß der Name Gott bloß die unergründliche Urſache der Wirkungen bedeute, die uns in Erſtaunen ſetzen, und die wir nicht begreifen können. Dieſer Gott iſt aber ein leeres nichtiges Phantom, das wir der Energie der Natur unterſchieben, welche die Menſchen ſo geneigt ſind miszuverſtehn. Die Menſchen haben die Natur mit geiſtigen Weſen angefüllt, weil ſie faſt immer die wahren Urſachen der Erſcheinungen verkannten. Aus Unkunde der Allmacht der Natur wähnten ſie dieſelbe durch einen großen Geiſt beſeelt. Aus Unkunde der Energie des menſchlichen Körpers legten ſie auf gleiche Weiſe ihm einen Geiſt bey, der ihn belebe und regiere; ſo daß offenbar das Wort Geiſt nichts anders bedeutet, als die unbekante Urſache der Phänomene, welche wir nicht auf natürliche Gründe zurück zu führen wiſſen. Prieſtley ant-

wort-

wortet hierauf: Wenn nichts Sichtbares den Erklärungsgrund deßen enthält, was ich ſehe, ſo muß ich nothwendig etwas Unſichtbares als Erklärungsgrund ſtatuiren. Höre ich einen Schall, der von keinem Dinge in dem Zimmer herkomt, in welchem ich mich befinde, ſo kann ich nicht umhin, ihn einer Urſache auſſerhalb dem Zimmer beyzumeſſen, weil ich gar mir nicht vorſtellen kann, daß der Schall ohne alle Urſache entſtehen könte. Nun ſind aber Menſchen, Thiere, Pflanzen, und ſelbſt Metalle und Steine ſolche Dinge, die wir eben ſo wenig als ohne Urſache exiſtirend vorſtellen können, wie einen bloßen Schall. Auf das Wort Geiſt komt nichts an. Indeßen wir bedürfen irgend eines Ausdrucks, um ein Weſen zu bezeichnen, dem wir Kräfte zuſchreiben, die keinem ſichtbaren Dinge gehören können. Ein menſchlicher Körper mag der Sitz aller der Kräfte ſeyn, welche Menſchen zu äußern vermögen; aber es verräth ſich im Baue des Menſchen auch eine Zweckmäßigkeit und ein Verſtand, der unendlich über alle Materie erhaben iſt, welche im Körper angetroffen wird. Der Menſch muß folglich eine höhere Urſache gehabt haben, und ſo alle übrigen endlichen Dinge. Schreitet man in dieſer Argumentation fort, ſo komt man zuletzt nothwendig auf ein Weſen hinaus, das im eigentlichen Verſtande eine unendliche Intelligenz iſt, und bey

wel-

welchem man gezwungen iſt, ſtehn zu bleiben. Es iſt ferner gar nicht Unkunde der wahren Urſachen der Erſcheinungen, die uns verleitet, Weſen anzunehmen, welche wir Geiſter nennen; es iſt umgekehrt eine vollkomne Erkentniß, daß die von uns wahrgenommenen Subſtanzen nicht ohne irgend eine höhere von ihnen ſelbſt verſchiedene Urſache haben exiſtiren können. Man könte eben ſo gut ſagen, daß man aus Unbekantſchaft mit der Energie der Natur nach der Urſache eines Schalles frage, welchen man hört, oder einer Uhr, die man bey ſich trägt. Das Denken beym Menſchen könte man immerhin aus der Organiſation des Gehirns ableiten, weil man durch Erfahrung nicht berechtigt wird, eine vom Körper ſpecifiſch verſchiedene Seelenſubſtanz zu behaupten. Aber ſteigt man höher von der unmittelbaren Urſache des Denkens beym Menſchen zu der Urſache dieſer Urſach mit ſeiner Forſchung hinauf; ſo muß man nothwendig ſich nach etwas umſehen, das wenigſtens eines Begriffs einer ſolchen Organiſation fähig iſt, und dies muß eine Intelligenz ſeyn, unendlich erhaben über das intelligente Princip im Menſchen, und daher vom menſchlichen Weſen durchaus verſchieden. Ein anderer Brief Prieſtley's enthält auch eine lehrreiche Kritik einiger falſchen Methoden, das Daſeyn und die Attribute Gottes zu beweiſen.

S-

S. Letters to a philoſophical Unbeliever, Part I, Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion, and eſpecially thoſe contained in the writings of Mr. *Hume*. By *Joſeph Prieſtley*; Bath 1780.

§. 2043.

Prieſtley hatte in ſeiner Schrift gegen Reid, Beattie und Oswald eine Neigung zum Materialismus in Beziehung auf das menſchliche Seelenweſen verrathen. Er fand den Gegenſatz zwiſchen Materie und Geiſt, der im Spiritualismus angenommen wird und werden muß, unbegreiflich, insbeſondre wie ſich dieſer Gegenſatz im Menſchen ausdrückt. Nach demſelben haben Geiſt und Materie gar keine Eigenſchaft mit einander gemein, mittelſt welcher ſie ſich gegenſeitig afficiren könten; die Materie nimt einen Raum, der Geiſt auch nicht den kleinſten denkbaren Theil des Raumes ein, als zu welchem er in gar keiner Relation ſteht; ſo daß, im ſtrengen Verſtande, der Geiſt nicht mehr im Körper exiſtirt, als im Monde. Prieſtley glaubte vielmehr, daß der ganze Menſch ein einartiges zuſammengeſetztes Weſen (ſome uniform compoſition) ſey, und

daß

daß ſowohl das Empfindungsvermögen, als alle übrigen ſogenannten geiſtigen Kräfte, ein nothwendiges oder zufälliges Reſultat der organiſchen Structur des Gehirns ſeyen; daß folglich der ganze Menſch mit dem Tode ſtirbt, und wir keine Hoffnung haben, jenſeit des Grabes fortzuleben, auſſer derjenigen, welche uns die Offenbarung giebt. Dieſe Aeußerung über das menſchliche Seelenweſen und die Fortdauer nach dem Tode, welche Prieſtley jedoch nur problematiſch ausgedrückt hatte, erregte ein für ihn ſehr ungünſtiges Aufſehn, und ward von ſeinen Gegnern gar ſehr benutzt, ihn des Atheismus, der Irreligion, und ſofern er gleichwohl als Vertheidiger der Religion aufgetreten war, der Heucheley zu zeihen. Dies veranlaßte Prieſtley, das Weſen der Materie und des Geiſtes nach ihrer Natur und ihrem gegenſeitigen Verhältniße genauer zu unterſuchen und ſeine Vorſtellungsart davon noch mehr zu bewähren; hauptſächlich aber zu zeigen, daß die letztere der Offenbarung nicht nur gar nicht entgegen, ſondern vielmehr dieſer gemäßer ſey, als der Spiritualismus, und für die Religion, namentlich die chriſtliche, gar nichts davon zu fürchten ſey. Die Früchte dieſer Unterſuchung ſind in ſeinen Disquiſitions relating to matter and ſpirit dargelegt, denen er auch noch eine Geſchichte der philoſophiſchen Lehre vom Urſprunge der Seele und der Natur der Materie bey-

die Wahrheit der Sätze auf der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung gewißer Ideen. Hierdurch wird die Wahrheit von der nothwendigen Natur der Dinge abhängig, und wird etwas Abſolutes, Unwandelbares und Ewiges. Nach jenen Philoſophen hingegen werden gewiße Axiome poſtulirt, die auf einer unerklärlichen inſtinctartigen Ueberzeugung beruhen, und von der willkührlichen Beſchaffenheit unſerer Natur abhangen, wodurch die Wahrheit etwas bloß Subjectives, Willkührliches und Veränderliches wird. Einen beſondern Nachtheil hat die Theorie vom gemeinen Menſchenverſtande, daß ſie die Autorität der Vernunft verwirft, und dadurch alle freye und unbefangene Prüfung aufgeſtellter Meynungen aufhebt oder wenigſtens ganz unnütz macht. Denn auf den gemeinen Menſchenſinn macht ein Jeder Anſprüche, und kann dieſe machen, ſofern er ein Menſch iſt, wie jeder Andere. Er hält ſich alſo auch berechtigt, über jeden Gegenſtand nach ſeiner gegenwärtigen Empfindung, Einſicht und Ueberzeugung zu urtheilen; und da dieſes Urtheil ihm als eine Wirkung ſeines Inſtincts erſcheint, daſſelbe für unwiderſprechlich anzunehmen, wiewohl es bey gründlicherer Erkentniß oder genauerer Unterſuchung ſich als ein offenbarer Irrthum oder als ein Vorurtheil zeigt. Dieſer Fehler äußert ſich nicht bloß im Gebiete

der

der Metaphyſik, wo er freylich für das menſchliche Intereſſe überhaupt unſchädlicher ſeyn würde; im Gegentheile er äußert ſich auch in der Beurtheilung der Angelegenheiten des gemeinen Lebens, und iſt hier von den ſchlimſten und beunruhigendſten Folgen. Er vertilgt in den Anhängern der beſtrittenen Theorie alle Beſcheidenheit, Vorſicht und Geduld in der Unterſuchung der Wahrheit; macht ſie ſtolz auf ihren Menſchenſinn, und verleitet ſie ſehr leicht, andern, deren Meynungen etwa den ihrigen entgegenſtehn, dieſen Menſchenſinn ganz abzuſprechen: eine Höflichkeit, welche denn dieſe gewöhnlich zu erwiedern pflegen, ſo daß die gemeinſchaftliche Erforſchung der Wahrheit dadurch in gegenſeitige Zänkerey und Grobheit ausartet. Noch verweilt Prieſtley bey der Kritik einzelner Sätze, welche Reid und ſeine Nachfolger als unmittelbar durch ſich ſelbſt evidente Wahrheiten angenommen haben, ohne daß ſie in der That evident, oder auch überhaupt nur wahr wären. Niemand hat ein natürliches Recht, einem Andern Artikel des Glaubens aufzudringen. Dieſes thun gleichwohl die Urheber der Theorie vom gemeinen Menſchenſinne. Dadurch geben ſie den Ungläubigen ein Beyſpiel, nach welchem dieſe auf die entgegengeſetzte Art mit derſelben Autorität verfahren mögen. Dieſe können nunmehro die Grundſätze der Religion verwerfen,

 weil

weil ſie dieſelben nach ihrem geſunden Menſchenverſtande als ungereimt und lächerlich erkennten; und ſie haben hierin gerade ſo viel für ſich, wie ihre Gegner, welche die Göttlichkeit jener Grundſätze behaupten. Endlich erinnert Prieſtley auch noch, daß es dem philoſophiſchen Sprachgebrauche durchaus zuwider und unſchicklich ſey, das Vermögen der Erkentniß der Wahrheit einen Sinn (ſenſe) zu nennen. Der Sinn bezieht ſich auf Gefühle, die immer relativ ſind, und wodurch über die Natur der Dinge nichts beſtimt werden kann; die Wahrheit aber iſt ſtets etwas Abſolutes. Am lebhafteſten hat Prieſtley gegen Oswald geſtritten, deßen Widerſprüche er aufdeckt, da dergleichen durch den heftigen declamatoriſchen Ton desſelben ihm häufig entwiſcht waren.

S. An Examination of Dr. *Reid's* Inquiry, *Beattie's* Eſſay, and *Oswald's* Appeal. By *Joſeph Prieſtley*; London 1774. Vgl. Stäudlin am a. O. II, 239.

§. 2042.

Die in dem vorhergehenden § charakteriſirte Schrift Prieſtley's gieng die Gegner Hume's an; dieſen ſelbſt, hauptſächlich deßen Vorſtellungsart von der natürlichen Religion, be-

beſtritt er in den Letters to a philoſophical unbeliever. Es kann für die Speculation keine wichtigere Fragen geben als die: Ob die Welt einen weiſen und gütigen Urheber habe oder nicht? Ob der Menſch und ſein Thun und Laſſen einer gerechten göttlichen Regierung untergeordnet ſey, oder nicht? Ob er endlich jenſeit des Grabes etwas zu hoffen oder zu fürchten habe; oder ob er ſorglos wegen der Zukunft nach Epikuriſchen Maximen leben könne? Prieſtley fand im Allgemeinen in Hume's Urtheilen über die natürliche Religion eine gewiße Inconſequenz; indem dieſer in den echten Principien des Theismus das Gute, Große, Erhabene, Herzerhebende anerkennt, und von Menſchen ohne alle Religion ſagt, daß ſie nicht weit über den Thieren ſtänden; gleichwohl nicht einſieht, daß eben hieraus ſolge, in dem Atheismus liege etwas Schlechtes, Verworfenes und Herabwürdigendes, und die Menſchen müßten noch ſchlechter als die Thiere ſeyn, welche Gelegenheit gehabt haben, die Religion kennen zu lernen, und ſie nicht annehmen, oder gar ſie lächerlich und verächtlich machen. In den gegen Hume geſchriebenen Briefen ſelbſt handelt P. zuerſt von der Natur der Evidenz, welche er mit Locke auf die Harmonie der Ideen gründet. So halten wir die Sätze: Zwey mal zwey ſind Vier; die drey Winkel eines geradlinichten Triangels ſind

zwey rechten Winkeln gleich; die Menſchen ſind ſterblich; die Luft iſt elaſtiſch u. dgl. für unmittelbar evident; weil wir finden, daß in jenen Sätzen der eine Begriff entweder mit dem andern derſelbe iſt und völlig mit ihm coincidirt; oder wenigſtens daß der Erfahrung nach das eine Merkmal immer mit dem andern verbunden iſt. Einen unmittelbar evidenten Beweis für das Daſeyn Gottes will Prieſtley aus dem Satze vom Grunde herleiten. Kein vernünftiger Menſch kann ſich die Dinge in der Welt anders denken, als daß ſie Wirkungen von adäquaten Urſachen ſind. Das Weltall überhaupt kann demnach ebenfalls nicht anders gedacht werden, und muß als ein zweckmäßiges Product eine verſtändige Urſache haben, oder es muß ein unendlich weiſes und gütiges Weſen exiſtiren, welches die Welt hervorbrachte. Eine unendliche Reihe von Wirkungen iſt ein ſich widerſprechender Begriff; wir müſſen demnach nothwendig bey einer abſoluten Intelligenz ſtehn bleiben, die als Urſache der Welt nicht ſelbſt hervorgebracht wurde. So gewiß die Welt eine Wirkung iſt, ſo gewiß kann die abſolute Urſache derſelben nicht ſelbſt wiederum eine Wirkung ſeyn. Prieſtley vergleicht ſonderbar genug die abſolute Intelligenz, um ſich einem Begriffe von ihrer Wirklichkeit zu nähern, mit dem Raume. Dieſer iſt zwar kein verſtändiges Weſen, ei-

nes Begriffes von ſich ſelbſt unfähig, und Urſache keines Dinges; aber er iſt der intelligenten Urſache aller Dinge darin ähnlich, daß er nothwendig unendlich und nicht hervorgebracht (uncauſed) iſt. Denjenigen, die den Raum für das Nichts erklären, erwiedert Prieſtley, daß der Raum Eigenſchaften habe, Länge, Breite, und Tiefe, welche hingegen dem Nichts durchaus fehlen. Wollte man ſagen, es ſey möglich, daß das Univerſum im Ganzen keine Urſache habe, wenn auch die einzelnen Theile deſſelben als ſolche eine Urſache haben müßten; ſo würde dies eben ſo ſeyn, als wenn man behauptete, ein Haus im Ganzen habe keinen Baumeiſter, obgleich die Wände, die Fenſter, Thüren, und alle Theile deſſelben einen gehabt haben müßten. Die Erfahrung ſcheint es freylich als eine Thatſache zu bewähren, daß das Denken aus Verhältnißen der Materie entſpringt; auch ſind die Eigenſchaften des Denkens und der Materie nur verſchieden, nicht widerſtreitend; anſtatt daß Hervorgebracht und Nichthervorgebracht im ſtricten Gegenſatze mit einander ſtehn; allein wir vermögen doch nicht einzuſehen, wie das Denken aus Verhältnißen der Materie entſpringen könne? Wollte man annehmen, daß das Intellectuale in der Welt ein Reſultat des Nichtintellectualen wäre, ſo würde dieſes zum Begriffe einer Weltſeele führen, zu der wir ſelbſt

gehörten, und auch ein ſolcher Begriff der Gottheit könte ein Fundament zur Religion abgeben. Inzwiſchen unſer Verſtand empört ſich gegen dieſe Vorſtellungsart, und wir werden genöthigt, weil dies die leichteſte Erklärung der Phänomene iſt, uns bey dem Glauben an eine nicht hervorgebrachte Intelligenz zu beruhigen, die der Urheber des Univerſum's und gänzlich von dieſem verſchieden iſt. Man könte noch einwerfen, daß, da alle Intelligenz, die wir kennen, in dem Gehirne der Menſchen und Thiere wohnt, die Gottheit, wenn ſie ein vom Univerſum verſchiedenes und intelligentes Weſen iſt, in ihrer Form, wie dieſe übrigens auch beſchaffen ſeyn möge, doch etwas dem Baue des Gehirns ähnliches haben müſſe. Prieſtley erwiedert, daß die nach den obigen Principien fortgeſetzte Argumentation das Gegentheil beweiſe. Es muß einen nicht hervorgebrachten intelligenten Urheber der Natur geben, der von dieſer verſchieden iſt. Er iſt aber kein Object unſerer Sinne; und der Sitz der Intelligenz, obgleich er bey uns Menſchen etwas Sichtbares und Berührbares iſt, iſt darum nicht nothwendig und allgemein ſo beſchaffen. Daraus daß die Gottheit und das menſchliche Gehirn beyde intelligent ſind, folgt nichts weiter, als daß ſie dieſe Eigenſchaft und auch dasjenige (wenn es desgleichen giebt) gemeinſchaftlich haben müſſen, wovon jene Eigenſchaft abhängt;

hängt; dieſes letztere aber braucht gar nicht nothwendig ſichtbar oder berührbar, oder ſonſt ein Object unſerer Sinne zu ſeyn. Manchen Dingen ſind Eigenſchaften gemeinſam, die in andern Hinſichten ſehr verſchieden ſind. Kennten wir nichts Elaſtiſches, als Stahl, ſo würden wir vielleicht den Schluß gemacht haben, bloß der Stahl oder ähnliche feſte und harte Körper ſeyen elaſtiſch; und doch finden wir, daß die Elaſticität ſelbſt einer ſo dünnen und feinen und in allem Betrachte dem Stahle ſo unähnlichen Subſtanz, wie die Luft iſt, zukomt. Einige andere Einwürfe gegen ſeinen Beweis für das Daſeyn Gottes als einer intelligenten von der Welt verſchiedenen Urſache der Welt, welche Prieſtley widerlegt, will ich hier nicht erwähnen. Er verbreitet ſich in den folgenden Briefen über die nothwendigen Attribute, die der Gottheit zugeſchrieben werden müſſen, beſonders über die Gründe für die unendliche Güte der Gottheit, für die Exiſtenz einer moraliſchen Regierung in der Welt, und eines künftigen Vergeltungszuſtandes nach dem Tode. Die übrigen Briefe ſind ausſchließlich gegen Hume und den Verfaſſer des Syſteme de la nature gerichtet. Prieſtley prüft darin des erſtern Geſpräche über die natürliche Religion, deßen Verſuche über eine ſpecielle Vorſehung und einen künftigen Zuſtand, und hauptſächlich deßen Theorie von der Cauſalität und

ihren Einfluß auf einen Beweis für das Daſeyn Gottes. Er benutzt hier ſein Princip von der Aſſociation der Ideen, um Hume's Skepſis zu widerlegen. Die Wärme, mit welcher er die Religion vertheidigt, macht ihn ehrwürdig; aber gegen Hume iſt er unbillig, und läßt ihm noch viel weniger Gerechtigkeit wiederfahren, als die drey vorher bemeldeten ſchottiſchen Gegner desſelben. Statt aus Gründen zu philoſophiren, declamirt er oft, und erlaubt ſich Machtſprüche und Grobheiten. Er ſpricht überhaupt dem H. faſt alles literariſche und philoſophiſche Verdienſt ab, ſo daß man Urſache hat, auf eine perſönliche Antipathie oder Eiferſucht zu ſchließen, die auf ſeine Geſinnung und ſeinen Ton einwirkte. Ungleich bündiger und treffender iſt ſein Raiſonnement gegen das Syſteme de la nature, das er die Bibel des Atheismus nennt. Der hier aufgeſtellten Behauptung, daß die Welt bloß das Product der Grundkräfte der ewigen Materie und ihrer Thätigkeit ſey, ſetzt Prieſtley entgegen, daß die Beſtimmung und Richtung jener Grundkräfte der Materie zu vernünftigen Zwecken in den einzelnen Dingen ſowohl als im WeltGanzen eine Erkentniß, einen Begriff, eine Vorherſehung vorausſetze, deren die bloße Materie gänzlich unfähig iſt. Man kann daher mit Gewißheit behaupten, daß ein über alles, was unſere Sinne zu faſſen ver-

mögen, erhabenes Weſen den Kräften der Materie die zweckmäßige Beſtimmung und Richtung ertheilt, und, wie Prieſtley nun weiter durch einen Sprung ſchließt, daß es auch die Materie ſelbſt erſchaffen haben müſſe, da dieſe nicht ohne ihre Grundkräfte exiſtiren konte. Ich bin nicht im Stande, ſetzt er hinzu, das Sichtbare zu erklären, wenn ich nicht eine Kraft annehme, die unſichtbar iſt, und dieſe unſichtbare Kraft unterſcheide ich durch den Namen Gott. Der Verfaſſer des Syſtems der Natur bemerkt, daß der Name Gott bloß die unergründliche Urſache der Wirkungen bedeute, die uns in Erſtaunen ſetzen, und die wir nicht begreifen können. Dieſer Gott iſt aber ein leeres nichtiges Phantom, das wir der Energie der Natur unterſchieben, welche die Menſchen ſo geneigt ſind mis-zuverſtehn. Die Menſchen haben die Natur mit geiſtigen Weſen angefüllt, weil ſie faſt immer die wahren Urſachen der Erſcheinungen verkannten. Aus Unkunde der Allmacht der Natur wähnten ſie dieſelbe durch einen großen Geiſt beſeelt. Aus Unkunde der Energie des menſchlichen Körpers legten ſie auf gleiche Weiſe ihm einen Geiſt bey, der ihn belebe und regiere; ſo daß offenbar das Wort Geiſt nichts anders bedeutet, als die unbekante Urſache der Phänomene, welche wir nicht auf natürliche Gründe zurück zu führen wiſſen. Prieſtley ant-

wortet hierauf: Wenn nichts Sichtbares den Erklärungsgrund deßen enthält, was ich ſehe, ſo muß ich nothwendig etwas Unſichtbares als Erklärungsgrund ſtatuiren. Höre ich einen Schall, der von keinem Dinge in dem Zimmer herkomt, in welchem ich mich befinde, ſo kann ich nicht umhin, ihn einer Urſache auſſerhalb dem Zimmer beyzumeſſen, weil ich gar mir nicht vorſtellen kann, daß der Schall ohne alle Urſache entſtehen könte. Nun ſind aber Menſchen, Thiere, Pflanzen, und ſelbſt Metalle und Steine ſolche Dinge, die wir eben ſo wenig als ohne Urſache exiſtirend vorſtellen können, wie einen bloßen Schall. Auf das Wort Geiſt komt nichts an. Indeßen wir bedürfen irgend eines Ausdrucks, um ein Weſen zu bezeichnen, dem wir Kräfte zuſchreiben, die keinem ſichtbaren Dinge gehören können. Ein menſchlicher Körper mag der Siz aller der Kräfte ſeyn, welche Menſchen zu äußern vermögen; aber es verräth ſich im Baue des Menſchen auch eine Zweckmäßigkeit und ein Verſtand, der unendlich über alle Materie erhaben iſt, welche im Körper angetroffen wird. Der Menſch muß folglich eine höhere Urſache gehabt haben, und ſo alle übrigen endlichen Dinge. Schreitet man in dieſer Argumentation fort, ſo komt man zulezt nothwendig auf ein Weſen hinaus, das im eigentlichen Verſtande eine unendliche Intelligenz iſt, und bey wel-

welchem man gezwungen iſt, ſtehn zu bleiben. Es iſt ferner gar nicht Unkunde der wahren Urſachen der Erſcheinungen, die uns verleitet, Weſen anzunehmen, welche wir Geiſter nennen; es iſt umgekehrt eine vollkomne Erkentniß, daß die von uns wahrgenommenen Subſtanzen nicht ohne irgend eine höhere von ihnen ſelbſt verſchiedene Urſache haben exiſtiren können. Man könte eben ſo gut ſagen, daß man aus Unbekantſchaft mit der Energie der Natur nach der Urſache eines Schalles frage, welchen man hört, oder einer Uhr, die man bey ſich trägt. Das Denken beym Menſchen könte man immerhin aus der Organiſation des Gehirns ableiten, weil man durch Erfahrung nicht berechtigt wird, eine vom Körper ſpecifiſch verſchiedene Seelenſubſtanz zu behaupten. Aber ſteigt man höher von der unmittelbaren Urſache des Denkens beym Menſchen zu der Urſache dieſer Urſach mit ſeiner Forſchung hinauf; ſo muß man nothwendig ſich nach etwas umſehen, das wenigſtens eines Begriffs einer ſolchen Organiſation fähig iſt, und dies muß eine Intelligenz ſeyn, unendlich erhaben über das intelligente Princip im Menſchen, und daher vom menſchlichen Weſen durchaus verſchieden. Ein anderer Brief Prieſtley's enthält auch eine lehrreiche Kritik einiger falſchen Methoden, das Daſeyn und die Attribute Gottes zu beweiſen.

wortet hierauf: Wenn nichts Sichtbares den Erklärungsgrund deßen enthält, was ich ſehe, ſo muß ich nothwendig etwas Unſichtbares als Erklärungsgrund ſtatuiren. Höre ich einen Schall, der von keinem Dinge in dem Zimmer herkomt, in welchem ich mich befinde, ſo kann ich nicht umhin, ihn einer Urſache auſſerhalb dem Zimmer beyzumeſſen, weil ich gar mir nicht vorſtellen kann, daß der Schall ohne alle Urſache entſtehen könte. Nun ſind aber Menſchen, Thiere, Pflanzen, und ſelbſt Metalle und Steine ſolche Dinge, die wir eben ſo wenig als ohne Urſache exiſtirend vorſtellen können, wie einen bloßen Schall. Auf das Wort Geiſt komt nichts an. Indeßen wir bedürfen irgend eines Ausdrucks, um ein Weſen zu bezeichnen, dem wir Kräfte zuſchreiben, die keinem ſichtbaren Dinge gehören können. Ein menſchlicher Körper mag der Sitz aller der Kräfte ſeyn, welche Menſchen zu äußern vermögen; aber es verräth ſich im Baue des Menſchen auch eine Zweckmäßigkeit und ein Verſtand, der unendlich über alle Materie erhaben iſt, welche im Körper angetroffen wird. Der Menſch muß folglich eine höhere Urſache gehabt haben, und ſo alle übrigen endlichen Dinge. Schreitet man in dieſer Argumentation fort, ſo komt man zuletzt nothwendig auf ein Weſen hinaus, das im eigentlichen Verſtande eine unendliche Intelligenz iſt, und bey

wel-

welchem man gezwungen iſt, ſtehn zu bleiben. Es iſt ferner gar nicht Unkunde der wahren Urſachen der Erſcheinungen, die uns verleitet, Weſen anzunehmen, welche wir Geiſter nennen; es iſt umgekehrt eine vollkomne Erkentniß, daß die von uns wahrgenommenen Subſtanzen nicht ohne irgend eine höhere von ihnen ſelbſt verſchiedene Urſache haben exiſtiren können. Man könte eben ſo gut ſagen, daß man aus Unbekantſchaft mit der Energie der Natur nach der Urſache eines Schalles frage, welchen man hört, oder einer Uhr, die man bey ſich trägt. Das Denken beym Menſchen könte man immerhin aus der Organiſation des Gehirns ableiten, weil man durch Erfahrung nicht berechtigt wird, eine vom Körper ſpecifiſch verſchiedene Seelenſubſtanz zu behaupten. Aber ſteigt man höher von der unmittelbaren Urſache des Denkens beym Menſchen zu der Urſache dieſer Urſach mit ſeiner Forſchung hinauf; ſo muß man nothwendig ſich nach etwas umſehen, das wenigſtens eines Begriffs einer ſolchen Organiſation fähig iſt, und dies muß eine Intelligenz ſeyn, unendlich erhaben über das intelligente Princip im Menſchen, und daher vom menſchlichen Weſen durchaus verſchieden. Ein anderer Brief Prieſtley's enthält auch eine lehrreiche Kritik einiger falſchen Methoden, das Daſeyn und die Attribute Gottes zu beweiſen.

S. Letters to a philoſophical Unbeliever, Part I, Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion, and eſpecially thoſe contained in the writings of Mr. *Hume*. By *Joſeph Prieſtley*; Bath 1780.

§. 2048.

Prieſtley hatte in ſeiner Schrift gegen Reid, Beattie und Oswald eine Neigung zum Materialismus in Beziehung auf das menſchliche Seelenweſen verrathen. Er fand den Gegenſatz zwiſchen Materie und Geiſt, der im Spiritualismus angenommen wird und werden muß, unbegreiflich, insbeſondre wie ſich dieſer Gegenſatz im Menſchen ausdrückt. Nach demſelben haben Geiſt und Materie gar keine Eigenſchaft mit einander gemein, mittelſt welcher ſie ſich gegenſeitig afficiren könten; die Materie nimt einen Raum, der Geiſt auch nicht den kleinſten denkbaren Theil des Raumes ein, als zu welchem er in gar keiner Relation ſteht; ſo daß, im ſtrengen Verſtande, der Geiſt nicht mehr im Körper exiſtirt, als im Monde. Prieſtley glaubte vielmehr, daß der ganze Menſch ein einartiges zuſammengeſetztes Weſen (ſome uniform compoſition) ſey, und

daß

daß ſowohl das Empfindungsvermögen, als alle übrigen ſogenannten geiſtigen Kräfte, ein nothwendiges oder zufälliges Reſultat der organiſchen Structur des Gehirns ſeyen; daß folglich der ganze Menſch mit dem Tode ſtirbt, und wir keine Hoffnung haben, jenſeit des Grabes fortzuleben, auſſer derjenigen, welche uns die Offenbarung giebt. Dieſe Aeußerung über das menſchliche Seelenweſen und die Fortdauer nach dem Tode, welche Prieſtley jedoch nur problematiſch ausgedrückt hatte, erregte ein für ihn ſehr ungünſtiges Aufſehn, und ward von ſeinen Gegnern gar ſehr benutzt, ihn des Atheismus, der Irreligion, und ſofern er gleichwohl als Vertheidiger der Religion aufgetreten war, der Heucheley zu zeihen. Dies veranlaßte Prieſtley, das Weſen der Materie und des Geiſtes nach ihrer Natur und ihrem gegenſeitigen Verhältniße genauer zu unterſuchen und ſeine Vorſtellungsart davon noch mehr zu bewähren; hauptſächlich aber zu zeigen, daß die letztere der Offenbarung nicht nur gar nicht entgegen, ſondern vielmehr dieſer gemäßer ſey, als der Spiritualismus, und für die Religion, namentlich die chriſtliche, gar nichts davon zu fürchten ſey. Die Früchte dieſer Unterſuchung ſind in ſeinen Disquiſitions relating to matter and ſpirit dargelegt, denen er auch noch eine Geſchichte der philoſophiſchen Lehre vom Urſprunge der Seele und der Natur der Materie bey-

beygefügt hat. In das Detail ſeiner Raiſonnements kann ich hier nicht hineingehn; ich will nur das ihm Eigenthümliche ausheben. Er ſetzt die von Newton für die Methode der Naturforſchung angenommenen Regeln voraus: 1) nicht mehr Urſachen zuzulaſſen, als zur Erklärung der Erſcheinungen erfoderlich ſind; 2) dieſelben Wirkungen ſo viel wie möglich auf dieſelben Urſachen zurückzuführen. Die gewöhnliche Meynung von der Materie iſt, ſie ſey eine ſolide oder undurchdringliche Subſtanz, die weiter keine Kräfte habe, und die in Beziehung auf Bewegung und Ruhe in einem völlig gleichgültigen Zuſtande ſey, ſo lange ſie nicht durch eine fremde Kraft bewegt wird. Prieſtley widerlegt zuvörderſt dieſe Meynung; er zeigt, daß die Materie keine bloß und ſchlechthin träge Subſtanz ſey, ſondern auch eigenthümliche Kräfte, namentlich der gegenſeitigen Anziehung und Abſtoßung in allen ihren Theilen, enthalte. Auſſer dieſen Grundkräften und durch dieſelben hat die Materie die Eigenſchaft der Ausdehnung. Es erhebt ſich die Frage: Können die Natur und die Thätigkeiten des Menſchen lediglich aus den Grundkräften und weſentlichen Eigenſchaften der Materie erklärt werden? Der Menſch iſt ein empfindendes und denkendes Weſen. Die Fähigkeiten des Empfindens und Denkens haben ihren Sitz im Gehirne und dem Nervenſy-

ſyſteme. Denn das Empfinden und Denken iſt immer mit einem gewißen Zuſtande des Gehirns verbunden, und das Eine correſpondirt mit dem andern, und hieraus läßt ſich ſchließen, daß Jenes eine Eigenſchaft von diesem ſey. Es giebt kein Beyſpiel eines Menſchen, der ſeine Denkfähigkeit behalten hätte, wenn das Gehirn verletzt war, und aus dem Wahnſinne und der Raſerey kann man mit Sicherheit abnehmen, daß eine Zerrüttung im Gehirne obwalten müſſe. Andere Gründe, die Prieſtley zunächſt vorbringt, ſind die bekanten materialiſtiſchen; z. B. daß mit der Entwickelung des Gehirns zur Reife auch die Seelenkräfte ſich zur Reife entwickeln, und ſo wie die Organiſation jenes mit zunehmendem Alter hinfälliger wird, auch die Seelenkräfte ſich vermindern. Daß nun die Vollkommenheit des Denkvermögens bloß in dieſem Leben von dem geſunden Zuſtande des Körpers und Gehirns abhangen und ohne denſelben gar nicht ſtatt finden ſollte; hingegen nach dem Tode, wenn Körper und Gehirn zerſtört ſind, noch in einem erhöhtern Grade exiſtiren ſollte, ſcheint doch die unphiloſophiſchſte und abſurdeſte Behauptung zu ſeyn. Wäre der Tod ein Vortheil für das Denkvermögen, müßte eine Krankheit des Körpers es verhältnißmäßig auch ſeyn; und im Allgemeinen, je mehr ſich der Körper ſeiner Auflöſung näherte, deſto

freyer und ungehinderter müßten ſich die Seelenſähigkeiten äußern. Aber gerade das Gegentheil hiervon lehrt uns die Erfahrung wirklich. Prieſtley fügt noch einige andere merkwürdigere Gründe für den Materialismus hinzu. 1) Wir haben nicht eine einzige Idee, die wir nicht entweder unmittelbar den körperlichen Sinnen verdankten, oder doch aus den Senſationen hergeleitet hätten. Die Möglichlichkeit des menſchlichen Denkens alſo, welches nothwendig einen Vorrath von Ideen fodert, ohne einen organiſirten Körper, iſt von aller Evidenz entblößt; und die Erfahrung ſteht ihr vielmehr directe entgegen. Man könte mit Clarke einwerfen, daß die Ideen vielleicht auch durch andere Zugänge zur Seele gelangen möchten, und nicht einzig mittelſt der körperlichen Sinne; daß alſo die Möglichkeit des Denkens mit der Aufhebung der körperlichen Sinnesorgane nicht zugleich aufgehoben würde. Allein eine bloße Vermuthung dieſer Art ohne allen factiſchen Grund berechtigt zu einer ſolchen Behauptung nicht; wir könten unſtreitig andere Sinne gehabt haben oder bekommen, und mithin auch ganz andere Vorſtellungen, als wir gegenwärtig beſitzen; nur werden wir hierdurch nicht berechtigt zu behaupten, daß es auch nur möglich ſey, Empfindungen und Ideen ohne körperliche Sinne überhaupt zu erhalten. Wäre die Seele ein ihrer Natur nach vom Körper

ganz

ganz unabhängiges Weſen, ſo müßte ſich doch irgend eine Spur dieſer Unabhängigkeit z. B. im Schlafe, in der Ohnmacht, verrathen, die ſich gleichwohl nicht verräth. 3) Wenn das Seelenprincip immateriell und unſterblich wäre, müßten es auch alle beſondere Fähigkeiten deſſelben ſeyn. Allein alle dieſe werden vor dem Tode immer ſchwächer und verſchwinden ganz. Wir müſſen alſo ſchließen, daß auch die Seele ſelbſt alsdenn ſtirbt, ſo wie wir aus dem Verſchwinden des Bewußtſeyns und aller Reizbarkeit der Sinne auf den Tod des Körpers ſchließen. 4) Iſt das Seelenprincip im Menſchen immateriell, ſo kann es keine Ausdehnung, folglich keine Länge, Breite oder Dicke haben, und alles, was ſich auf daſſelbe bezieht, muß einfach und untheilbar ſeyn. Wie iſt nun dieſes mit der Beſchaffenheit der Empfindungen und Ideen zu vereinigen? Dieſe müſſen nothwendig nach der Trennung vom Körper in der Seele ſeyn; ſie werden nothwendig durch äußere Objecte hervorgebracht und correſpondiren denſelben; und da manche jener Objecte theilbar ſind, ſo müſſen es nothwendig auch die Ideen ſeyn. Die Vorſtellung eines Menſchen muß nothwendig einem objectiven Menſchen correſpondiren, und muß die Merkmale, Kopf, Stamm, und Gliedmaaßen enthalten; ſie beſteht demnach aus Theilen. Wie kann aber ein Theilbares in einer untheilbaren Subſtanz be-

befindlich ſeyn? Es bleibt alſo nichts übrig, als anzunehmen, daß ſofern die Seele Ideen von materiellen theilbaren Objecten enthält, ſie ſelbſt materieller Natur ſeyn müſſe. Die Richtigkeit dieſer ſeiner Schlußfolge ſucht P. noch weiter darzuthun. 5) Alle Vertheidiger der einfachen, untheilbaren und unveränderlichen Natur der menſchlichen Seele ſcheinen die große Mannichfaltigkeit von Seelenzuſtänden überſehen zu haben, die nothwendig Veränderlichkeit in ſich ſchließen, insbeſondere Verbeſſerung und Verſchlimmerung, welche der Zerſtörung ſehr nahe verwandt, und mit der natürlichen und vollkommen Einfachheit der Seele ganz unverträglich ſind.

§. 2044.

Prieſtley legte dem Syſteme des Materialismus große Vorzüge bey, hauptſächlich in Beziehung auf die geoffenbarte Religion. Wir entgehn durch dasſelbe einer Menge ſchwieriger Fragen, die das entgegengeſetzte Syſtem drücken, z. B. in was für einem Zuſtande die Seele ſich befindet im Schlafe oder in der Ohnmacht, wenn der Körper, wie bey halb Ertrunkenen, ſcheinbar todt iſt? wie die geiſtige Seele nach dem Tode exiſtiren könne? wie ihr Zuſtand war bevor ſie mit dem Körper verbunden wurde, und wenn dieſe Verbindung ſich

er-

ereignete? Alle dieſe Fragen laſſen ſich auf keine für die Vernunft irgend befriedigende Art beantworten. Hat der Menſch eine immaterielle Seele, muß auch jedem Thiere eine ſolche zugeſtanden werden; denn die thieriſchen Seelen unterſcheiden ſich von der menſchlichen nur dem Grade der Vollkommenheit, nicht der Art nach. Dann wird aber der Zuſtand der Thierſeelen weit ſchwieriger und unbegreiflicher, als beym Materialismus. Diejenigen Metaphyſiker ferner, die eine ſo gar hohe Idee von der Würde immaterieller Subſtanzen, und eine große Verachtung gegen Alles hegen, was materiell heißt, ſind ſehr in Verlegenheit, wenn man ſie über den Zweck und Nutzen des Körpers befragt. Die Alten, welche die Präexiſtenz der Seele glaubten, waren der Meynung, daß dieſelbe zur Strafe in den irdiſchen Körper gebannt ſey; denn der Körper iſt nothwendig ein Kerker, ein Hinderniß für die Seele; und fanden alſo bey jener Frage keinen Anſtoß. Aber die neuern Philoſophen, welche die Meynung von der Präexiſtenz der Seelen, und von begangenen Sünden vor der Geburt aufgegeben, und doch die Lehre von der Verderbtheit der Materie beybehalten haben, können auf jene Frage keine vernünftige Antwort geben. Noch eine andere Schwierigkeit entſteht daher, daß beym Spiritualism das Verhältniß der Seele zum Körper

per und ihr gegenſeitiger Einfluß gar nicht zu erklären iſt. Nach dem Materialism iſt der Menſch nicht mehr und nicht weniger, als was die gegenwärtige Erfahrung von ihm lehrt. Sein Daſeyn beginnt mit der Zeit ſeiner Empfängniß im Mutterleibe, vielleicht in einer noch frühern Periode. Die körperlichen und geiſtigen Fähigkeiten, welche an einer und derſelben Subſtanz haften, entwickeln ſich, reifen, und nehmen in gleichem Verhältniße mit einander ab. Wird die menſchliche Maſchine aufgelöſt, bleibt ſie in dieſem Zuſtande der Auflöſung, bis es der allmächtigen Gottheit, welche ihr das Daſeyn gab, gefällt, ſie von neuem in's Leben zu rufen. Mit Hülfe des Materialism, meynt Prieſtley, läßt ſich der Grund mancher Lehren wegräumen, wodurch das Chriſtenthum außerordentlich verderbt worden iſt, das in der That aus einem heterogenen Gemiſche heydniſcher Begriffe beſteht, die denen ſchnurſtracks zuwider laufen, auf welchen das Syſtem der Offenbarung erbaut iſt. Das chriſtliche Syſtem verheißt den Gerechten keine Belohnung bis zur allgemeinen Auferſtehung derſelben, noch den Böſen eine Strafe bis zum Ende der Welt. Das Syſtem des Immaterialismus im Gegentheile macht es nothwendig, für die Seelen der Verſtorbenen irgend einen Aufenthaltsort auszumitteln, wo ſie, da ſie in einem Zu-

ſtan-

ſtande des Bewußtſeyns exiſtiren, nothwendig auch in einem Zuſtande des Vergnügens oder Schmerzes, der Belohnung oder Strafe, ſich befinden. Da ſich gleichwohl in der Erfahrung gar kein Datum zur Erkentniß der Beſchaffenheit eines ſolchen intermediairen Zuſtandes der Seele darbietet, ſo ſind hieraus die mannichfaltigen Träume über dieſen Gegenſtand, und insbeſondre die Lehre der Prieſter vom Fegefeuer, entſprungen. Prieſtley führt noch mehr andere Beyſpiele an, wie das Syſtem des Immaterialismus nachtheilig auf die poſitiven Religionsſyſteme gewirkt habe.

§. 2045.

Um den Materialism als die wahrſcheinlichere Hypotheſe über die Natur der Seele zu begründen, hat Prieſtley auch nicht vergeſſen, mehrere Einwürfe genauer zu prüfen, welche ſich gegen denſelben vorbringen laſſen, vornehmlich ſolche, die nicht auf einem Misverſtande der Natur der Materie, ihrer Kräfte und Eigenſchaften beruhen. 1) Es läßt ſich nicht begreifen, wie das Empfinden und Denken durch die Materie möglich werde, da jene Aeuſſerungen mit Figur und Bewegung, den weſentlichen Eigenſchaften der Materie, gar

per und ihr gegenſeitiger Einfluß gar nicht zu erklären iſt. Nach dem Materialism iſt der Menſch nicht mehr und nicht weniger, als was die gegenwärtige Erfahrung von ihm lehrt. Sein Daſeyn beginnt mit der Zeit ſeiner Empfängniß im Mutterleibe, vielleicht in einer noch frühern Periode. Die körperlichen und geiſtigen Fähigkeiten, welche an einer und derſelben Subſtanz haften, entwickeln ſich, reifen, und nehmen in gleichem Verhältniße mit einander ab. Wird die menſchliche Maſchine aufgelöſt, bleibt ſie in dieſem Zuſtande der Auflöſung, bis es der allmächtigen Gottheit, welche ihr das Daſeyn gab, gefällt, ſie von neuem in's Leben zu rufen. Mit Hülfe des Materialism, meynt Prieſtley, läßt ſich der Grund mancher Lehren wegräumen, wodurch das Chriſtenthum außerordentlich verderbt worden iſt, das in der That aus einem heterogenen Gemiſche heydniſcher Begriffe beſteht, die denen ſchnurſtracks zuwider laufen, auf welchen das Syſtem der Offenbarung erbaut iſt. Das chriſtliche Syſtem verheißt den Gerechten keine Belohnung bis zur allgemeinen Auferſtehung derſelben, noch den Böſen eine Strafe bis zum Ende der Welt. Das Syſtem des Immaterialismus im Gegentheile macht es nothwendig, für die Seelen der Verſtorbenen irgend einen Aufenthaltsort auszumitteln, wo ſie, da ſie in einem Zu-

ſtan-

ſtande des Bewußtſeyns exiſtiren, nothwendig auch in einem Zuſtande des Vergnügens oder Schmerzes, der Belohnung oder Strafe, ſich befinden. Da ſich gleichwohl in der Erfahrung gar kein Datum zur Erkentniß der Beſchaffenheit eines ſolchen intermediairen Zuſtandes der Seele darbietet, ſo ſind hieraus die mannichfaltigen Träume über dieſen Gegenſtand, und insbeſondre die Lehre der Prieſter vom Fegefeuer, entſprungen. Prieſtley führt noch mehr andere Beyſpiele an, wie das Syſtem des Immaterialismus nachtheilig auf die poſitiven Religionsſyſteme gewirkt habe.

§. 2045.

Um den Materialism als die wahrſcheinlichere Hypotheſe über die Natur der Seele zu begründen, hat Prieſtley auch nicht vergeſſen, mehrere Einwürfe genauer zu prüfen, welche ſich gegen denſelben vorbringen laſſen, vornehmlich ſolche, die nicht auf einem Misverſtande der Natur der Materie, ihrer Kräfte und Eigenſchaften beruhen. 1) Es läßt ſich nicht begreifen, wie das Empfinden und Denken durch die Materie möglich werde, da jene Aeuſſerungen mit Figur und Bewegung, den weſentlichen Eigenſchaften der Materie, gar

nichts Analoges haben. Dieſer Einwurf entlehnt ſeine Stärke lediglich von unſerer Unwiſſenheit. Wir können freylich nicht begreifen, wie die Materie empfinde und denke; aber wir können auch die Unmöglichkeit nicht beweiſen, daß die Materie die Fähigkeit dazu enthalten könne. Zwiſchen Sehen, Hören und Riechen iſt nicht die entfernteſte Aehnlichkeit, und doch ſind dieſe Fähigkeiten einem und demſelben Seelenvermögen eigen. Auch drückt dieſelbe Unbegreiflichkeit den Immaterialismus; denn wir können eben ſo wenig einſehen, wie eine immaterielle Subſtanz empfinden und denken möge, da wir überhaupt keinen deutlichen Begriff weder von der Subſtanz, noch von den Eigenſchaften eines Geiſtes haben. 2) Beym Materialism iſt die Exiſtenz abſtracter Begriffe unmöglich. Könte die materielle Seele auch auf das reflectiren, was in ihr vorgeht; ſo würde ſie nichts als materielle und particulare Impreſſionen in ſich antreffen. Abſtracte und metaphyſiſche Ideen aber könten nicht in ihr vorkommen. — Aber Locke hat gezeigt, daß alle ſogenannte abſtracte Ideen particular ſind, und daß die Abſtraction nur in der Weglaſſung ſolcher Merkmale der Ideen beſteht, welche den individuellen Gegenſtänden, worauf ſie ſich beziehen, eigenthümlich ſind. 3) Die Seele kann nicht materiell ſeyn, weil ſie durch Gründe zu Zwecken beſtimt wird. Nun

wä-

wäre es doch ungereimt anzunehmen, daß die Materie durch Argumente, Syllogismen und Demonſtrationen bewegt würde. In der geſellſchaftlichen Unterhaltung bringen Worte ein Gelächter, oder einen leidenſchaftlichen Zuſtand hervor. Dieſe Affectionen können nicht die phyſiſchen Wirkungen der ausgeſprochenen Worte ſeyn, denn da würden ſie immer dieſelbe Wirkung hervorbringen, man möchte ſie verſtehen oder nicht, ſie müſſen alſo in dem Sinne der Worte ihren Grund haben, der etwas immaterielles iſt, und durch den Verſtand auf den Körper wirkt, und in dieſem die Bewegungen der Lebensgeiſter, des Bluts und der Muſkeln erregt. — Prieſtley antwortet: Wird einmal als Factum vorausgeſetzt, und muß es vorausgeſetzt werden, daß Gründe die materielle Seele zur Thätigkeit beſtimmen; ſo iſt es gewiß viel leichter zu begreifen, wie ſie dies thun, wenn ſie Affectionen einer materiellen Subſtanz ſind, als nach der Hypotheſe, daß ſie zu einer Subſtanz gehören, die mit der Materie gar nichts gemein hat. Werden Gründe und Ideen ſchlechthin für immaterielle Dinge angenommen, ſo behauptet man etwas, was erſt bewieſen werden muß. 4) Die Seele kann nicht materiell ſeyn wegen des Bewußtſeyns der Identität der Perſon. Dieſes vereinigt alle Kräfte des Geiſtes als Einem Subjecte angehörig, und iſt al-

alſo einfach. P. meynt, daß dies Bewußtſeyn nichts weiter ausdrücke, als: daß ich nur Eine Perſon, Ein empfindendes und denkendes Weſen, und nicht zwey Perſonen bin. Dies iſt aber nicht mehr ein Beweis dafür, daß die Perſon nicht getheilt werden könne, als daß eine Sphäre, die Ein Ding ausmacht, ein Beweis iſt, daß ſie gleichfalls aus untheilbaren Materialien beſtehe. Man kann zwar Eine Sphäre nicht ſo theilen, daß zwey daraus werden; aber die Materie derſelben kann doch ſo getheilt werden, daß ſie gänzlich aufhört, eine Sphäre zu ſeyn, und eine ſolche Theilbarkeit wird von der Perſon des Menſchen behauptet. 5) Das Princip des Bewußtſeyns ſcheint abſolut im Menſchen zu exiſtiren, und nicht jeder Partikel des Gehirns zu gehören, und deßwegen kann auch die Seele nicht materiell ſeyn. Hierauf antwortet Prieſtley, daß es eben ſowohl eine Einheit des ganzen Nervenſyſtems, als eines einzigen Atoms geben könne, und daß eine gewiße Quantität des Nervenſyſtems ſogar nothwendig ſey, um die mannichfaltigen zuſammengeſetzten Ideen und Affectionen zu bewirken, die zum menſchlichen Geiſte gehören. Das Gefühl, welches dem Ich correſpondirt, hält P. für nicht ſo weſentlich von andern zuſammengeſetzten Ideen verſchieden. 6) Nach dem Syſteme des Materialism iſt keine Vergleichung von Ideen mög-

lich,

lich, und folglich auch kein Urtheil, kein Begriff von Harmonie und Proportion; denn wenn auch die Ideen durch eine Vibration im Gehirne verglichen werden; ſo muß doch eine vom Gehirne verſchiedene Subſtanz ſie wahrnehmen, wie ſie ſind, und den Zuſtand des Gehirns beobachten. P. erwiedert, es ſey ein Misverſtändniß des materialiſtiſchen Syſtems, daß die Vibrationen des Gehirns ſelbſt die Vorſtellungen ſeyen. Vielmehr ſie ſind bloße Vibrationen, ohne alle ſie begleitende Perceptionen. Aber es wird angenommen, daß das Gehirn auſſer ſeiner Kraft der Vibration auch noch ein Wahrnehmungs oder Empfindungsvermögen habe, da ſich gar kein Grund denken läßt, warum wir ihm dieſes Vermögen nicht beylegen ſollten. Wird aber dasſelbe zugeſtanden, ſo laſſen ſich alle Erſcheinungen der menſchlichen Seele auf das materielle Nervenſyſtem zurückführen, und das Empfindungsvermögen kann eben ſo gut einem ganzen Nervenſyſteme, als einem Atome eigen ſeyn. 7) Die Aufmerkſamkeit iſt ein Geiſteszuſtand, der nicht Wirkung einer materiellen Vibration ſeyn kann. — Allein die Aufmerkſamkeit auf eine Idee iſt nichts weiter, als die bloße Wahrnehmung derſelben, und eine fortgeſetzte Aufmerkſamkeit iſt alſo auch nichts mehr als eine fortgeſetzte Wahrnehmung. 8) Es iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den Ide-

iſt, obgleich eine gewiße Eigenſchaft allen Weſen gemeinſam ſeyn muß, die irgend einen thätigen Einfluß auf einander haben, doch gar nicht einzuſehen, wie die Gottheit die Eigenſchaften anderer Subſtanzen auf eine ſolche Art beſitzen könne, daß ſie bey ihr mit denſelben Namen belegt werden dürften. Z. B. Das göttliche Weſen kann nicht Gegenſtand irgend eines unſerer Sinne ſeyn, wie alle Dinge, die wir materiell nennen; denn obgleich jenes, als überall thätig, auch überall ſeyn muß, ſo können wir doch ſeine Gegenwart durch unſer Geſicht, Gehör oder Gefühl nicht wahrnehmen. Das göttliche Weſen alſo auſſerdem daß es uns, wie jedes andere Weſen, gänzlich unbekant iſt, hat auch Eigenſchaften, die von denen aller übrigen Dinge weſentlich verſchieden ſind, und wir irren uns daher gewiß, wenn wir jenes mit dieſen auf dieſelbe Weiſe benennen. Es folgt hieraus, daß kein Beweis der Materialität des Menſchen zugleich die Materialität der göttlichen Natur beweiſe. Wird immateriell ſo verſtanden, daß es eine Subſtanz bezeichnet, welche Eigenſchaften und Kräfte beſitzt, die von denen der Materie weſentlich verſchieden ſind; ſo iſt gegen den Ausdruck, wenn man ihn auf die Natur der Gottheit anwendet, gar nichts zu erinnern. Wird aber, ſagt P., im Sinne der neuern Metaphyſik eine ſolche Subſtanz

damit angedeutet, die durchaus keine Eigenſchaft mit der Materie gemein hat, und ſelbſt in gar keiner Relation zum Raume ſteht; ſo iſt die Exiſtenz einer ſolchen Subſtanz zu leugnen; weil jener Definition zufolge das göttliche Weſen von aller Verbindung mit der Welt, und von allem thätigen Einfluße auf dieſelbe, der doch nicht geleugnet werden kann, abgeſchnitten wird. Wir mögen inzwiſchen Ausdrücke brauchen, welche wir wollen, um die göttliche Natur zu bezeichnen; ſo kommen wir doch damit einem angemeſſenen Begriffe von ihr um nichts näher. Gott iſt und muß immer für uns bleiben der Unbegreifliche, der Gegenſtand unſerer tiefſten Ehrfurcht und Anbetung. In Vergleichung mit ihm ſind alle andere Weſen nichts und weniger als nichts; er erfüllt Alles in Allem, und iſt Alles in Allem. Ueberdem, bemerkt Prieſtley, ſey der von ihm aufgeſtellte Materialismus gar nicht von der gröbern Art; die Materie erſcheint hier nicht als des Verſtandes und Willens durchaus unfähig; und ſo ſey die Uebertragung deſſelben nicht bloß auf einen endlichen, ſondern auch auf einen unendlichen Geiſt nicht ſo anſtößig, als ſie den Anhängern der gewöhnlichen Vorſtellungsart vorkomme. Was wir an der Gottheit verehren, ſind die Eigenſchaften der höchſten Weisheit, der Allmacht, der unendlichen Güte, der alles regierenden

alſo einfach. P. meynt, daß dies Bewußt-ſeyn nichts weiter ausdrücke, als: daß ich nur Eine Perſon, Ein empfindendes und denkendes Weſen, und nicht zwey Perſonen bin. Dies iſt aber nicht mehr ein Beweis dafür, daß die Perſon nicht getheilt werden könne, als daß eine Sphäre, die Ein Ding ausmacht, ein Beweis iſt, daß ſie gleichfalls aus untheilbaren Materialien beſtehe. Man kann zwar Eine Sphäre nicht ſo theilen, daß zwey daraus werden; aber die Materie derſelben kann doch ſo getheilt werden, daß ſie gänzlich aufhört, eine Sphäre zu ſeyn, und eine ſolche Theilbarkeit wird von der Perſon des Menſchen behauptet. 5) Das Princip des Bewußtſeyns ſcheint abſolut im Menſchen zu exiſtiren, und nicht jeder Partikel des Gehirns zu gehören, und deßwegen kann auch die Seele nicht materiell ſeyn. Hierauf antwortet Prieſtley, daß es eben ſowohl eine Einheit des ganzen Nervenſyſtems, als eines einzigen Atoms geben könne, und daß eine gewiße Quantität des Nervenſyſtems ſogar nothwendig ſey, um die mannichfaltigen zuſammengeſetzten Ideen und Affectionen zu bewirken, die zum menſchlichen Geiſte gehören. Das Gefühl, welches dem Ich correſpondirt, hält P. für nicht ſo weſentlich von andern zuſammengeſetzten Ideen verſchieden. 6) Nach dem Syſteme des Materialism iſt keine Vergleichung von Ideen mög-

lich,

lich, und folglich auch kein Urtheil, kein Begriff von Harmonie und Proportion; denn wenn auch die Ideen durch eine Vibration im Gehirne verglichen werden; ſo muß doch eine vom Gehirne verſchiedene Subſtanz ſie wahrnehmen, wie ſie ſind, und den Zuſtand des Gehirns beobachten. P. erwiedert, es ſey ein Misverſtändniß des materialiſtiſchen Syſtems, daß die Vibrationen des Gehirns ſelbſt die Vorſtellungen ſeyen. Vielmehr ſie ſind bloße Vibrationen, ohne alle ſie begleitende Perceptionen. Aber es wird angenommen, daß das Gehirn auſſer ſeiner Kraft der Vibration auch noch ein Wahrnehmungs oder Empfindungsvermögen habe, da ſich gar kein Grund denken läßt, warum wir ihm dieſes Vermögen nicht beylegen ſollten. Wird aber dasſelbe zugeſtanden, ſo laſſen ſich alle Erſcheinungen der menſchlichen Seele auf das materielle Nervenſyſtem zurückführen, und das Empfindungsvermögen kann eben ſo gut einem ganzen Nervenſyſteme, als einem Atome eigen ſeyn. 7) Die Aufmerkſamkeit iſt ein Geiſteszuſtand, der nicht Wirkung einer materiellen Vibration ſeyn kann. — Allein die Aufmerkſamkeit auf eine Idee iſt nichts weiter, als die bloße Wahrnehmung derſelben, und eine fortgeſetzte Aufmerkſamkeit iſt alſo auch nichts mehr als eine fortgeſetzte Wahrnehmung. 8) Es iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den

Ide-

Ideen und dem Geiſte, der ſich mit ihnen beſchäfftigt. Das Gehirn kann ſich nicht ſelbſt betrachten, ſo wenig wie der Leſer zugleich das Buch ſeyn kann. — Aber was iſt denn für ein Unterſchied zwiſchen dem Leſer und dem Buche, fragt P wiederum, in einem uneingekörperten Geiſte? Dieſer muß doch ebenfalls einen Ort für ſeine Ideen (repoſitory of ideas) haben, und ein Princip der Intelligenz, um Gebrauch davon zu machen. Wird nicht durch eben dies Argument auch auf der andern Seite die Untheilbarkeit eines Geiſtes, insbeſondre der Gottheit, die alle mögliche Ideen umfaßt und beherrſcht, zweifelhaft gemacht? 9) Jeder Menſch betrachtet den Körper nur als ſein, nicht als ſich ſelbſt. Wäre der Menſch bloß Körper, ſo könte er nicht den Körper von ſeiner Perſon (Seele) unterſcheiden. — Aber man pflegt auch zu ſagen: Ich weihe Seele und Leib Was iſt denn bey dieſem Ausdrucke das Weihende? Strenge genommen könte nur der Körper von ſeiner Seele reden. Ueberhaupt iſt jenes Argument vom Sprachgebrauche entlehnt, der auf gemeinen Volksbegriffen beruht, und hier nichts beweiſen kann. 10) Es giebt offenbar ein zweifaches Intereſſe im Menſchen, das Intereſſe der Vernunft, und das Intereſſe der Neigung, die nicht ſelten einander zuwider laufen und verſchiedenen Subjecten angehören müſ-

müſſen, nicht aber auf gleiche Weiſe in derſelben Subſtanz, dem Körper, gegründet ſeyn können. — Allein die Neigungen ſelbſt, die nun dem Körper zuſammen zugeſchrieben werden, ſind mit einander in einem heftigern Widerſtreite, als die Neigungen und die Vernunft. Jene müßten alſo eben demſelben Argumente zufolge mehrern Subjecten angehören, und doch werden ſie dem Körper allein beygelegt. Sobald man Seele und Körper unterſcheidet, wird auch ſehr zweifelhaft, ob nicht vielmehr **Begierde, Wille**, Aeußerungen des Seelenvermögens ſind? 11) Es iſt ein Princip im Körper, welches ihn aufrecht erhält, und ſeine Thätigkeiten zu ſeiner beſſern Erhaltung regiert, und wenn er verletzt wird oder leidet, die Mittel zu ſeiner Wiederherſtelluug aufſucht und findet. Der Körper muß daher als eine Subſtanz angeſehen werden, die noch unter der Direction eines andern Dinges ſteht, welches ſein Regent, und alſo ſpecifiſch von ihm verſchieden iſt. — Allein wir ſagen auch, daß die **Vernunft** die **Leidenſchaften** beherrſcht, auf den **Willen** einwirkt, vom Gedächtniße Gebrauch macht, und daß dieſe letztern Fähigkeiten jener erſtern dienen. Daraus aber folgt nicht, daß ſie zu einer andern Subſtanz gehörten, wie die Vernunft. — 12) Die Seele iſt ein ſelbſtthätiges Princip; die Materie bedarf immer eines äußern Antrie-

triebes zur Bewegung; die Seele kann alſo nicht materiell ſeyn. — Prieſtley bezweifelt bey dieſem Einwurfe die Vorausſetzung, daß die Seele wirklich ein abſolut ſelbſtthätiges Princip ſey; es laſſe ſich auch nicht einmal ein Scheingrund dafür vorbringen. In ihrem gegenwärtigen Zuſtande — und nach dieſem können wir allein urtheilen — hat die Seele alle ihre Ideen einzig durch Vermittelung der Sinne; bevor ſie aber Ideen bekommen hat, iſt es ihr gar nicht möglich, irgend ein thätiges oder leidendes Vermögen anzuwenden. Ja es läßt ſich annehmen, da alle Aeuſſerungen und Bewegungen der Seele mit Senſationen und Ideen verbunden ſind, oder auf dieſelben folgen, daß die letztern die erſtern veranlaſſen und erzeugen. Was nun die fremde Kraft iſt, welche eine Kugel in Bewegung ſetzt, das ſind die Senſationen und Ideen für die Seele; denn ohne alle vorhergehende Senſationen oder Ideen läßt ſich durchaus keine Selbſtthätigkeit der Seele beweiſen. Die Senſationen aber, als die eigentlich thätigen Principien im Menſchen, ſind körperlichen Urſprungs. 13) Das denkende Princip in uns wird nie ermüdet und geſchwächt, dagegen der Körper zuweilen vor Ermattung niederſinkt. Die Seele verrichtet im wachenden Zuſtande ihre Geſchäffte zugleich mit dem Körper; aber ſie bleibt auch während des Schlafes thätig ohne

nach-

nachzulaſſen; ſie iſt alſo immer thätig, und das berechtigt, auf ihre Immaterialität zu ſchließen. — Dies Argument, erwiedert P., beruht auf einer ganz falſchen Vorſtellung von der Sache. Das Gehirn iſt in der That von dem übrigen Syſteme des menſchlichen Körpers ſo verſchieden, daß es durch manche Unordnungen nur wenig afficirt wird, unter welchen das übrige körperliche Syſtem ſehr leidet; ſo wie die Schenkel geſund ſeyn können, während wir in den Armen Schmerzen empfinden. Iſt demnach das Gehirn ſelbſt nicht unmittelbar afficirt, ſo kann das Denkvermögen, da es vom Gehirne abhängt, ſehr thätig ſeyn, obgleich der Körper übrigens krank iſt. Aber daß die Seele im Schlafe auf's neue thätig werde ohne alle Hülfe des Körpers, iſt gegen alle Erfahrung. Wir werden allem Anſcheine nach durch das Denken gerade ſo ermüdet, wie durch Spazirengehn; und zu behaupten, daß der Körper allein in dieſem Falle ermüdet ſey, iſt, wie ſich P. ausdrückt, gratis dictum. Wir haben eben ſo viel Grund anzunehmen, daß in dem einen Falle die Kraft zu denken, als daß in dem andern die Kraft zu gehen erſchöpft werde. Es iſt unwahrſcheinlich, daß wir im tiefen Schlafe überhaupt denken; im Gegentheile ſcheint die Denkkraft im Schlafe von neuem geſtärkt zu werden durch dieſelben Mittel, wie die Muſkelkräfte. 14)

Es verträgt ſich nicht mit dem Materialismus, daß wir zuweilen ganz mit der Betrachtung abweſender oder bloß idealer Gegenſtände beſchäfftigt ſind, und darüber die Gegenſtände um uns her, die auf unſere Sinne gegenwärtig einwirken, gar nicht wahrnehmen. — P. meynt, daß die Geiſtes Abweſenheit durch die vorhergehenden und gegenwärtigen ſtärkern Ideen und Eindrücke bewirkt werde, welche verurſachen, daß wir uns anderer ſchwächerer alsdenn nicht bewußt werden. Die Abweſenheit des Geiſtes iſt etwas durchaus Unwillkührliches. Freye Wahl bringt uns nicht dazu, und verlängert ſie auch nicht; denn dies würde vorausſetzen, daß der Geiſt doch während der Zerſtreuung auch andere Objecte wahrgenommen hätte. 15) Eine der vornehmſten Urſachen, warum wir dem Materialism ſo abgeneigt ſind, iſt die Furcht vor der Zerſtörung unſers Daſeyns durch den Tod, welche beym Immaterialismus, wie wir uns einbilden, nicht ſtatt findet. P. antwortet, daß nicht alle materielle Dinge ſchlechthin der Zerſtörung unterworfen ſind, auſſer in Umſtänden, welche nicht natürlich ſind. Bloß die ſehr zuſammengeſetzten Körper können eigentlich zerſtört werden. Es iſt möglich, daß der menſchliche Körper der Zerſtörung gänzlich entnommen werde, und, wie die Offenbarung verſichert, aus dem Vergänglichen das Unvergängliche, aus

aus dem Sterblichen das Unſterbliche hervorgehe. Auſſerdem iſt es gar keine nothwendige Folge, daß eine immaterielle Subſtanz ihrer Immaterialität wegen der Zerſtörung nicht unterworfen ſey. Wir wiſſen von der immateriellen Subſtanz nichts weiter, als daß ſie nicht Materie iſt. Ob ſie nicht eben ſo gut zerſtört werden könne, wie die Materie, das können wir hieraus gar nicht einſehen. Die gänzliche Unveränderlichkeit iſt ein Attribut, das nur von der Gottheit erwieſen werden kann.

Prieſtley's Disquiſitions relating to matter and ſpirit; vornehmlich Sect. VIII S. 81 ff.

§. 2046.

Prieſtley berührt nun auch einen Einwurf gegen den Materialismus, der von der Betrachtung des göttlichen Weſens hergenommen wird. Iſt das denkende Princip im Menſchen die Eigenſchaft einer materiellen Subſtanz; ſo könte auch das göttliche Weſen materiell ſeyn; da es doch itzt faſt allgemein als Lehre der Offenbarung angenommen wird, daß die Gottheit eine im ſtrengſten Sinne des Worts immaterielle Subſtanz ſey, die nicht

 in

in irgend einem Raume exiſtirt. Prieſtley wagt hier zur Rechtfertigung ſeiner Vorſtellungsart von dem menſchlichen Seelenweſen ſehr kühne Aeußerungen in Beziehung auf die Gottheit. Er hebt mit der Bemerkung an, daß wir eigentlich nur ſehr wenig von uns ſelbſt wiſſen, und alſo noch viel weniger von unſerm Schöpfer und deßen Eigenſchaften. Wir kennen die Werke Gottes nur ſehr wenig, und alſo noch weniger ſein Weſen. Ueberhaupt haben wir gar keinen deutlichen Begriff von dem Weſen der Dinge, und die Wörter Subſtanz, Weſen, ſind zwar Namen, die uns aber keinen Begriff gewähren. Unſer Begriff von der Materie geht nicht über die Kräfte derſelben hinaus, und läßt uns völlig unwiſſend in Anſehung des Weſens ſelbſt, in welchem die Kräfte der Materie gegründet ſind. Vermögen wir nun nicht einmal bey der Materie mit unſern Begriffen über die Kräfte derſelben hinauszugehn; wie viel weniger werden wir über die Kräfte, Attribute, Eigenſchaften des göttlichen Weſens hinaus zur Erkentniß des leztern ſelbſt zu gelangen im Stande ſeyn? Es ſind aber die Kräfte und Eigenſchaften der Gottheit, ſoferne ſie aus den Werken dieſer klar erhellen, nicht allein über die Kräfte und Eigenſchaften des menſchlichen Geiſtes, mit denen ſie in Analogie ſtehen, ſo unendlich erhaben, ſondern auch von ihnen

in

in andern Hinſichten ſo weſentlich verſchieden, daß, was wir auch zur Bezeichnung der einen für Ausdrücke brauchen mögen, dieſe nur ſehr uneigentlich auf die andern ſich anwenden laſſen. In zwey Hauptpuncten, die wir kennen, und wahrſcheinlich in vielen andern, von denen wir gar nichts wiſſen, iſt zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Natur, der endlichen und der unendlichen Intelligenz, eine höchſt weſentliche Verſchiedenheit. Die erſte: daß unſere Aufmerkſamkeit nothwendig immer auf Ein Ding beſchränkt iſt, anſtatt daß die Aufmerkſamkeit Gottes, der alle Dinge ſchuf und erhält, alle Dinge zugleich und auf gleiche Weiſe umfaßt. Von dieſem nothwendigen Attribute der Gottheit können wir durchaus keinen Begriff bilden, und folglich kann in dieſem Betrachte auch kein endlicher Geiſt oder keine endliche Natur mit der göttlichen verglichen werden. Zweytens: Die Gottheit achtet nicht bloß auf alle Dinge, ſondern muß auch fähig ſeyn, ſie hervorzubringen oder zu vernichten. Auch hierin iſt alſo die göttliche Kraft und Natur weſentlich von der unſrigen verſchieden; und kein Ausdruck z. B. Weſen, Natur, der beyden gemeinſam iſt, kann eigentlich gebraucht werden, um beyde zu bezeichnen. Da überhaupt die göttliche Natur Eigenſchaften hat, die mit allen erſchaffenen und endlichen Naturen unverträglich ſind, ſo

 iſt,

in irgend einem Raume exiſtirt. Prieſtley wagt hier zur Rechtfertigung ſeiner Vorſtellungsart von dem menſchlichen Seelenweſen ſehr kühne Aeußerungen in Beziehung auf die Gottheit. Er hebt mit der Bemerkung an, daß wir eigentlich nur ſehr wenig von uns ſelbſt wiſſen, und alſo noch viel weniger von unſerm Schöpfer und deßen Eigenſchaften. Wir kennen die Werke Gottes nur ſehr wenig, und alſo noch weniger ſein Weſen. Ueberhaupt haben wir gar keinen deutlichen Begriff von dem Weſen der Dinge, und die Wörter Subſtanz, Weſen, ſind zwar Namen, die uns aber keinen Begriff gewähren. Unſer Begriff von der Materie geht nicht über die Kräfte derſelben hinaus, und läßt uns völlig unwiſſend in Anſehung des Weſens ſelbſt, in welchem die Kräfte der Materie gegründet ſind. Vermögen wir nun nicht einmal bey der Materie mit unſern Begriffen über die Kräfte derſelben hinauszugehn; wie viel weniger werden wir über die Kräfte, Attribute, Eigenſchaften des göttlichen Weſens hinaus zur Erkentniß des leztern ſelbſt zu gelangen im Stande ſeyn? Es ſind aber die Kräfte und Eigenſchaften der Gottheit, ſoferne ſie aus den Werken dieſer klar erhellen, nicht allein über die Kräfte und Eigenſchaften des menſchlichen Geiſtes, mit denen ſie in Analogie ſtehen, ſo unendlich erhaben, ſondern auch von ihnen

in andern Hinſichten ſo weſentlich verſchieden, daß, was wir auch zur Bezeichnung der einen für Ausdrücke brauchen mögen, dieſe nur ſehr uneigentlich auf die andern ſich anwenden laſſen. In zwey Hauptpuncten, die wir kennen, und wahrſcheinlich in vielen andern, von denen wir gar nichts wiſſen, iſt zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Natur, der endlichen und der unendlichen Intelligenz, eine höchſt weſentliche Verſchiedenheit. Die erſte: daß unſere Aufmerkſamkeit nothwendig immer auf Ein Ding beſchränkt iſt, anſtatt daß die Aufmerkſamkeit Gottes, der alle Dinge ſchuf und erhält, alle Dinge zugleich und auf gleiche Weiſe umfaßt. Von dieſem nothwendigen Attribute der Gottheit können wir durchaus keinen Begriff bilden, und folglich kann in dieſem Betrachte auch kein endlicher Geiſt oder keine endliche Natur mit der göttlichen verglichen werden. Zweytens: Die Gottheit achtet nicht bloß auf alle Dinge, ſondern muß auch fähig ſeyn, ſie hervorzubringen oder zu vernichten. Auch hierin iſt alſo die göttliche Kraft und Natur weſentlich von der unſrigen verſchieden; und kein Ausdruck z. B. Weſen, Natur, der beyden gemeinſam iſt, kann eigentlich gebraucht werden, um beyde zu bezeichnen. Da überhaupt die göttliche Natur Eigenſchaften hat, die mit allen erſchaffenen und endlichen Naturen unverträglich ſind, ſo

 iſt,

iſt, obgleich eine gewiße Eigenſchaft allen Weſen gemeinſam ſeyn muß, die irgend einen thätigen Einfluß auf einander haben, doch gar nicht einzuſehen, wie die Gottheit die Eigenſchaften anderer Subſtanzen auf eine ſolche Art beſitzen könne, daß ſie bey ihr mit denſelben Namen belegt werden dürften. Z. B. Das göttliche Weſen kann nicht Gegenſtand irgend eines unſerer Sinne ſeyn, wie alle Dinge, die wir materiell nennen; denn obgleich jenes, als überall thätig, auch überall ſeyn muß, ſo können wir doch ſeine Gegenwart durch unſer Geſicht, Gehör oder Gefühl nicht wahrnehmen. Das göttliche Weſen alſo auſſerdem daß es uns, wie jedes andere Weſen, gänzlich unbekant iſt, hat auch Eigenſchaften, die von denen aller übrigen Dinge weſentlich verſchieden ſind, und wir irren uns daher gewiß, wenn wir jenes mit dieſen auf dieſelbe Weiſe benennen. Es folgt hieraus, daß kein Beweis der Materialität des Menſchen zugleich die Materialität der göttlichen Natur beweiſe. Wird immateriell ſo verſtanden, daß es eine Subſtanz bezeichnet, welche Eigenſchaften und Kräfte beſitzt, die von denen der Materie weſentlich verſchieden ſind; ſo iſt gegen den Ausdruck, wenn man ihn auf die Natur der Gottheit anwendet, gar nichts zu erinnern. Wird aber, ſagt P., im Sinne der neuern Metaphyſik eine ſolche Subſtanz

damit angedeutet, die durchaus keine Eigenſchaft mit der Materie gemein hat, und ſelbſt in gar keiner Relation zum Raume ſteht; ſo iſt die Exiſtenz einer ſolchen Subſtanz zu leugnen; weil jener Definition zufolge das göttliche Weſen von aller Verbindung mit der Welt, und von allem thätigen Einfluſze auf dieſelbe, der doch nicht geleugnet werden kann, abgeſchnitten wird. Wir mögen inzwiſchen Ausdrücke brauchen, welche wir wollen, um die göttliche Natur zu bezeichnen; ſo kommen wir doch damit einem angemeſſenen Begriffe von ihr um nichts näher. Gott iſt und muß immer für uns bleiben der Unbegreifliche, der Gegenſtand unſerer tiefſten Ehrfurcht und Anbetung. In Vergleichung mit ihm ſind alle andere Weſen nichts und weniger als nichts; er erfüllt Alles in Allem, und iſt Alles in Allem. Ueberdem, bemerkt Prieſtley, ſey der von ihm aufgeſtellte Materialismus gar nicht von der gröbern Art; die Materie erſcheint hier nicht als des Verſtandes und Willens durchaus unfähig; und ſo ſey die Uebertragung deſſelben nicht bloß auf einen endlichen, ſondern auch auf einen unendlichen Geiſt nicht ſo anſtößig, als ſie den Anhängern der gewöhnlichen Vorſtellungsart vorkomme. Was wir an der Gottheit verehren, ſind die Eigenſchaften der höchſten Weisheit, der Allmacht, der unendlichen Güte, der alles regierenden

Vorſehung. Wie nun auch das Weſen beſchaffen ſeyn möge, dem dieſe Eigenſchaften zukommen, ſo muß es doch gleich ehrwürdig ſeyn, wir mögen es materiell oder immateriell nennen; indem es nicht die Subſtanz iſt, als von welcher wir überall keine Idee haben, ſondern die Eigenſchaften ſind, die den Gegenſtand unſerer Betrachtung und Verehrung ausmachen. Wir vermögen von Gott nichts weiter zu erkennen, als ſeine unendliche Weisheit, Macht und Güte. Von dieſen empfinden wir die Wirkungen in jedem Augenblicke unſeres Lebens; aber es iſt uns unmöglich, die Subſtanz wahrzunehmen, welcher jene Eigenſchaften angehören; unſere Erkentniß davon kann möglicherweiſe nur hypothetiſch ſeyn; und wenn Jeder nur darauf achtet, daß ſeine Ideen von Gott mit den bekanten Attributen desſelben zuſammenſtimmen, ſo ſind ſie gleich unſchuldig. Man hat von der Materie behauptet, daß ſie der Selbſtthätigkeit ſchlechthin unfähig ſey, weil immer eine Bewegung eine andere vorausſetzt, die wir als die Urſache von jener annehmen müſſen. Allein wir können aus demſelben Grunde ſchließen, daß der von uns ſogenannte Geiſt auch keine Selbſtthätigkeit habe; denn jede Idee und überhaupt jede Determination des menſchlichen Geiſtes ſetzt eine andere Idee oder eine körperliche Senſation voraus, durch welche ſie verurſacht wird; und

wenn wir nach dem, was in unſerm Bewußt-ſeyn vorgeht, urtheilen, ſo iſt der Geiſt gerade ſo wenig ſelbſtthätig, wie der Körper. Von dem Urſprunge aller Bewegung oder Thätigkeit haben wir eigentlich gar keinen Begriff, und die Schwierigkeit wird gar nicht gehoben, und auch nicht verringert, wenn man jenen Urſprung von der Materie in den Geiſt verſetzt, und eben ſo wenig wird ſie vermindert, wenn man ihn von einem erſchaffenen auf ein unerſchaffenes Weſen überträgt. Wir wiſſen, es müſſe eine erſte Urſache ſeyn, weil wirkliche Dinge vorhanden ſind, und doch nicht ohne eine erſte Urſache hätten vorhanden ſeyn können, und weil die ſecundaren Urſachen uns nothwendig auf eine erſte leiten. Aber von dem Daſeyn der erſten Urſache, deren Wirkungen wir nur kennen, wiſſen wir nichts, und verlieren uns ganz in der Speculation über dieſelbe. Wir können jedoch ſagen, daß die Speculation darüber bloß dieſelben und keine größere Schwierigkeiten hat, wir mögen uns den Geiſt materiell oder immateriell vorſtellen. Im Gegentheile hat das Syſtem des Materialismus unſtreitig den Vortheil, daß es von einer andern Schwierigkeit gänzlich befreyt iſt, nehmlich: wie eine immaterielle Subſtanz auf die Materie wirken könne; eine Schwierigkeit, die Prieſtley für eine abſolute Unmöglichkeit hält, nach den

Begriffen, die gewöhnlich mit Materie und Geiſt verbunden werden. Die Idee von der reellen Allgegenwart Gottes verträgt ſich ebenfalls eher mit dem Materialism, als mit dem Begriffe eines Weſens, das in gar keiner Relation zum Raume ſteht, und daher eigentlich nirgends exiſtirt. Prieſtley behauptet ſogar, daß auch die heiligen Schriftſteller keinesweges den Immaterialismus von der göttlichen Natur lehren. Sie ſagen, Gott ſey ein Geiſt; aber ſie verſtehen hierunter bloß eine unſichtbare Kraft. Was uns die Bibel von Gott lehrt, iſt, daß er alle Dinge erſchaffen habe; daß er Alles weiß und erkennt; daß er überall gegenwärtig iſt, und alles regiert; daß er ohne Anfang und Ende und unveränderlich iſt. Mehr als dieſes erfahren wir von der Natur Gottes nicht.

§. 2047.

Die Argumente, welche Prieſtley zum Beweiſe des Materialismus aus den bibliſchen Schriftſtellern und der poſitiven Theologie entlehnte, können hier nicht umſtändlich erörtert werden, ſo merkwürdig ſie auch in ihrer Art ſind. Wäre die menſchliche Seele wirklich im-

materiell, ſo ſollte man erwarten, würden die heiligen Schriftſteller in der Geſchichte der Schöpfung des Menſchen, des Urſprungs ſeiner Sterblichkeit, und in der Lehre von der Auferſtehung ſich beſtimt und deutlich darüber erklärt haben. Allein ſie beobachten nicht nur ein ſehr auffallendes Stillſchweigen über den Immaterialism; ſondern äußern auch Manches, was uns leiten muß, ihnen eine ganz entgegengeſetzte Vorſtellungsart beyzulegen, wenige Stellen der Bibel ausgenommen, die man falſch überſetzt oder verſtanden hat, und die mit dem Sinne und Geiſte der meiſten übrigen Stellen in einem offenbaren Widerſpruche ſtehen. Nach der Bibel ſchuf Gott den erſten Menſchen aus einem Erdenkloße, blies ihm einen lebendigen Odem ein, und ſo bekam der Menſch eine lebendige Seele. Bloß der lebendige Odem macht hier den Unterſchied zwiſchen der irdiſchen Form des menſchlichen Körpers und dem vollendeten lebenden Menſchen. Daß jener lebendige Odem ein immaterielles Princip ſey, davon iſt gar nicht die Rede; und es läßt ſich auch gar nicht aus den Worten der Schöpfungsgeſchichte des Menſchen in der Bibel folgern. Auch die Erzählung der Bibel vom Urſprunge der Sterblichkeit des Menſchen enthält durchaus kein Datum für den Immaterialismus, vielmehr das Gegentheil. In dem Urtheilsſpruche Gottes über

Adam nach dem Sündenfalle heißt es: Im Schweiße deines Angeſichts ſollſt du dein Brodt eßen, bis du wieder zu der Erde zurükkehrſt, von der Du genommen warſt; denn du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden. Das ganze alte Teſtament redet immer von der Sterblichkeit des Menſchen überhaupt, und nicht des Körpers insbeſondre. Endlich iſt die Lehre des Chriſtenthums von der Auferſtehung mit dem Immaterialismus unverträglich. Dieſe, die den Chriſten als das Ziel aller ihrer Hoffnungen vorgeſtellt wird, iſt dabey ganz überflüßig, und ſogar nicht einmal wünſchenswerth, weil die Tugend eines Geiſtes natürlicherweiſe eine viel vollkomnere Belohnung auſſerhalb dem Körper empfangen würde. Die Lehre der Schrift, daß die moraliſche Vergeltung für die Handlungen der Menſchen im gegenwärtigen Leben erſt nach der allgemeinen Auferſtehung ſtatt finden werde, wird von ſehr vielen Theologen angenommen, die doch nicht dahin gebracht werden können, die Immaterialität der Seele aufzugeben. Was haben denn dieſe Theologen für einen Begriff von einer immateriellen Seele, die Jahrtauſende ohne irgend eine Idee oder Senſation exiſtirt? Eine ſolche Exiſtenz iſt gerade ſo gut, als ob die Seele gar nicht exiſtirte; ſo wie die Exiſtenz der Materie aufgehoben wird, wenn man ihr die Ausdehnung nimt. Wird die reale

Fort-

Fortdauer der Seele nach dem Tode behauptet, und doch auch zugleich, daß alles Denken aufhöre, ſo behauptet man mehr um der Hypotheſe, als um eines wirklichen Nutzens willen. Diejenigen, welche keine Auferſtehung annehmen, wohl aber einen moraliſchen Vergeltungszuſtand unmittelbar nach dem Tode, und deßwegen auch die Immaterialität der Seele glauben, haben doch einen vernünftigen Grund für den Immaterialismus, weil ſie die Seele dadurch von der Kataſtrophe zu befreyen wähnen, welche den Körper durch den Tod trifft. Aber wie Chriſten, denen die Lehre von der Auferſtehung ein Hauptartikel des religiöſen Glaubens iſt, den Immaterialismus ſo eifrig vertheidigen können, und nicht im Gegentheile dieſe Vorſtellungsart überflüßig und ſelbſt ihrem Syſteme nachtheilig erkennen, iſt nicht ſo leicht zu erklären. Die Auferſtehung hat erſt alsdenn einen vernünftigen Grund, wenn gleich nach dem Tode des Körpers alle Thätigkeit der Seelenkräfte aufhört; und man iſt berechtigt hieraus zu folgern, daß die Seele nicht jenes vom Körper ſo unabhängige Weſen iſt, für welches ſie gewöhnlich gehalten wird. Nach dem chriſtlichen Syſteme iſt der Körper für alle Vorſtellungen und Thätigkeiten der Seele nothwendig; und wenn dies der Fall iſt, warum ſollte dieſe nicht auch in Anſehung ihrer Exiſtenz von jenem abhängig ſeyn? Oder be-

beſtimmter! Warum ſollte nicht das Denkvermögen ein Vermögen des Körpers ſeyn, und eine von dieſem verſchiedene Seele gar nicht exiſtiren? Man hat hiergegen eingewandt, daß, wenn die Seele nicht die natürliche Fähigkeit habe, den Körper zu überleben, oder wenn ſie durch den Tod unvermeidlich zerſtört wird, alsdenn die Auferſtehung, da ſie ſich auf etwas nicht Exiſtirendes bezöge, die Auferſtehung von Nichts ſeyn werde, d. i. an ſich ſelbſt unmöglich ſey; folglich die Auferſtehung die unmittelbare Fortdauer der Seele nach dem Tode und alſo auch ihre Geiſtigkeit nothwendig erfodre. Es iſt wahr, erwiedert Prieſtley, daß eine ſolche Eigenſchaft, wie das Denkvermögen, nicht ohne ihre Subſtanz, die ein organiſirtes Syſtem iſt, exiſtiren kann. Aber wenn die Eigenſchaft des Denkens nothwendig mit der Eigenſchaft des Lebens verbunden iſt; ſo iſt zur Widerherſtellung aller Kräfte und Vermögen des Menſchen nichts erfoderlich, als die Wiederherſtellung des Körpers, von welchem kein Theil verloren gehn kann, in den Zuſtand des Lebens. In den Stellen der heil. Schrift, in welchen der Zuſtand des Menſchen im Tode geſchildert wird, findet ſich keine Spur von Empfindung, Gedanke oder Genuß; im Gegentheile ſie enthalten ſolche Erklärungen, wodurch dieſe gänzlich ausgeſchloſſen werden. Es ſcheint freylich, daß Chriſtus ſich zuweilen

des

des Ausdruckes Seele bedient, um damit ein vom Körper verſchiedenes Weſen zu bezeichnen. Aber wenn er dies wirklich that, (was P. für ungewiß hält), ſo mag er ſich darin nach der herſchenden Meynung ſeines Zeitalters bequemt haben; ſo wie er den Ausdruck einer Beſitzung durch böſe Geiſter von Raſenden gebraucht, und ſelbſt zu dieſen ſo ſpricht, als ob ſie durch böſe Geiſter getrieben würden, wiewohl er zuverläſſig nicht an die Exiſtenz derſelben glaubte. Er ſagt inzwiſchen doch einmal: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber nicht die Seele zu tödten vermögen; ſondern fürchtet euch vielmehr vor dem, der beydes, Leib und Seele, verderben kann in der Hölle. Wenn wir gleichwohl auf die einſtimmigen Ausſprüche in der heil. Schrift, und namentlich auf die Reden und Parabeln des Erlöſers genauer achten; ſo findet die Strafe in der Hölle nicht eher, als nach der Auferſtehung ſtatt. Die Meynung Chriſti kann alſo nur ſeyn, daß Menſchen bloß in dieſem Leben Gewalt über uns haben; aber Gott in dem künftigen Leben; und unter der Seele wird von ihm nichts anders als das Leben verſtanden. Hätten die heiligen Schriftſteller wirklich die Idee von der Seele gehabt, als einem weſentlich vom Körper verſchiedenen, unabhängigen, und immateriellen Principe im Menſchen; ſo würden ſie doch wohl irgend einen Gebrauch von derſelben in

ihren

ihren Argumenten für die Exiſtenz eines künftigen Lebens gemacht haben. Aber es iſt merkwürdig, daß wir gar kein ſolches Argument im ganzen neuen Teſtamente finden. Der Apoſtel Paulus, obgleich er ſich weitläufig über dieſen Gegenſtand äußert, und an Griechen ſchrieb, bey denen die Lehre des Plato bekant und in Anſehn war, gründet doch ſein Argument lediglich auf das Verſprechen Gottes durch Chriſtus, das dieſer durch ſeine Auferſtehung von den Todten beſtätigt habe. Wie kann aber von Auferſtehung die Rede ſeyn, wenn die Seele den Körper überlebt, in völligem Genuße ihrer Geiſtesfähigkeiten iſt, und folglich das eigentliche Subject der moraliſchen Vergeltung ausmacht? Was alſo dem Materialism vorgeworfen werden könte, daß die Unſterblichkeit, ein moraliſcher Vergeltungszuſtand nach dem Tode, dabey wegfallen, und ſonach der Sittlichkeit und Religion die kräftigſten Stützen und Triebfedern entzogen würden; das läßt ſich ihm nur vorwerfen, wenn man von dem geoffenbarten Chriſtenthume abſtrahirt. Da dieſes aber eine allgemeine Auferſtehung, und eine moraliſche Vergeltung für die Handlungen in dieſem Leben, welche nach derſelben ſtatt haben wird, lehrt; ſo iſt nicht nur jener Vorwurf gegen den Materialism gänzlich gehoben; ſondern dieſer iſt ſogar mit der Auferſtehungslehre allein verträglich, was das Syſtem

ſtem des Immaterialismus nicht iſt, als welches der Auferſtehung allen Grund und Zweck entzieht.

Prieſtley hat unſtreitig das Verdienſt, das Verhältniß, worin die Lehre des poſitiven Chriſtenthums von der Auferſtehung der Leiber zum jüngſten Gerichte mit den philoſophiſchen Begriffen von der Immaterialität der menſchlichen Seelen ſteht, in ein helleres Licht geſetzt, und größere Aufmerkſamkeit darauf erweckt zu haben. Mit der Auferſtehungslehre ſcheint ſich allerdings der Materialismus beſſer, als der Spiritualismus zu vertragen; obgleich Prieſtley darin viel zu weit geht und ſehr leicht ſeines Irrthums überführt werden kann, wenn er eben jener Lehre wegen Chriſtus und die heiligen Schriftſteller für Materialiſten erklärt, und alle Stellen der Bibel, in welchen von dem Seelenprincipe geredet wird, zu Gunſten des Materialismus deutet. Indeßen iſt es doch nur die poſitive chriſtliche Theologie, die den Materialism annehmlicher macht, ſofern derſelbe die Auferſtehungslehre begründet; für die Philoſophen, die bloß aus Vernunft und Erfahrungsgründen raiſonniren, gewinnt dieſes Syſtem dadurch nichts.

Die meiſten Argumentationen Prieſtley's für den Materialism ſind vornehmlich gegen die Schriften ſeiner Landsleute, namentlich Baxter's und Wollaſton's, in denen die

Geiſtigkeit der Seele vertheidigt war, gerichtet. Es iſt auch nicht zu leugnen, daß er die Schwäche mancher von dieſen gebrauchter Beweisgründe für den Immaterialismus ſcharfſinnig aufgedeckt, manche Schwierigkeiten, welche mit dieſer Vorſtellungsart verbunden ſind, mehr hervorgehoben, und dagegen Schwierigkeiten, die man gewöhnlich beym Materialism zu finden meynt, weggeräumt, oder als minder bedeutend gezeigt habe, wie ſie gehalten zu werden pflegen. So lenkt er unter andern mit Recht die Aufmerkſamkeit darauf, daß beym Spiritualism die Art der Exiſtenz der Seele im Körper, ihre Harmonie mit demſelben in der gegenſeitigen Wirkſamkeit, die Art ihrer Präexiſtenz vor der Verbindung mit dem Körper, die Möglichkeit der Erkentniß äußerer Gegenſtände nach dem Tode des Körpers, die Natur und die Schickſale der Thierſeelen, unbegreiflich ſeyen; Schwierigkeiten, welche alle beym Materialism wegfallen. Auch auf das Argument gegen den Materialism, daß Gott ebenfalls als materiell angenommen werden müſſe, wenn die Seele materiell ſeyn ſolle, antwortet er ſehr richtig, daß die Natur Gottes unergründlich und nicht mit endlichen Weſen in Vergleichung zu ſtellen ſey, alſo auch über die Materialität oder Immaterialität jener gar nichts entſchieden werden könne. Daß er geneigt iſt, die Materialität Gottes anzunehmen, weil dieſer ſonſt in keiner Beziehung zum Raume ſtehn, und folglich von der Weltregierung abgeſchnitten ſeyn würde,

ward

ward durch ſeine irrige Meynung vom Raume verurſacht, den er für die ſchlechterdings nothwendige Bedingung aller Exiſtenz, auch der göttlichen, hielt.

Auf der andern Seite laſſen ſich aber nicht nur manche der von ihm angefochtenen ſpiritualiſtiſchen Argumente ſehr gut weiter gegen ihn vertheidigen, und ſelbſt die Schwierigkeiten beym Spiritualism, deren er erwähnt, ſo heben, daß dieſer nicht dadurch unmöglich gemacht wird; ſondern auch ſeine eigenen Gründe für den Materialism ſind nicht ſo bündig, daß ſie dieſen hinreichend bewieſen. Die Art der Exiſtenz eines geiſtigen Weſens kann nur gedacht, nicht angeſchaut werden, weil die Anſchauung nothwendig unter der Bedingung des Raumes und der Zeit ſteht, und die geiſtige Exiſtenz von Raum und Zeit unabhängig iſt. Daraus, daß wir beym Spiritualism die Präexiſtenz der Seele, die Möglichkeit ihrer Harmonie mit dem Körper, die Möglichkeit der Erkentniß äußerer Gegenſtände nach dem Tode, die Natur und das Schickſal der Thierſeelen, nicht begreifen können, folgt nicht, daß die Geiſtigkeit der Seele unmöglich ſey. Im Grunde ſind auch beym Materialism Leben und Geiſt eben ſo unerklärlich; ſie ſind qualitates occultae in der Natur; ſie exiſtiren und wirken; aber das Wie dieſer ihrer Exiſtenz und Wirkſamkeit iſt unbegreiflich. Prieſtley glaubte dadurch für den Materialismus viel gewonnen zu haben, daß er die gangbare Meynung von

der Trägheit der Materie widerlegte, und dieſer die thätigen Kräfte der Anziehung und Abſtoßung als weſentliche Eigenſchaften vindicirte. Allein er bedachte nicht, daß man die Trägheit der Materie bisher nur unrecht verſtanden habe, indem freylich die Materie, ſofern ſie ihren Ort behauptet, zugleich anzieht und abſtößt, nicht träge genannt werden kann; daß aber gleichwohl alle Kräfte der Materie ſich nur auf äußere Verhältniße beziehen, und es ihr an einem innern Princip der Selbſtthätigkeit durchaus gebricht; daher alle Materie leblos iſt, und in dieſem Sinne träge genannt werden kann; dieſe ihre Lebloſigkeit oder Trägheit aber ſich damit gar nicht vereinigen läßt, daß ſie doch das Princip des Lebens, Empfindens, Denkens und Wollens ſeyn ſoll. Prieſtley gab zu, daß die Materie zu ihrer Bewegung immer eines äußern Grundes bedürfe; er glaubte daſſelbe aber auch von der Thätigkeit der Seele behaupten zu können, als welche ebenfalls immer äußere Determinationen vorausſetze, die zuletzt ſich in die Gottheit verlören; eine Behauptung, die mit ſeinem deterministiſchen Syſteme zuſammenhieng, welches ich gleich hernach genauer darſtellen werde. Die meiſten übrigen materialiſtiſchen Argumente, die P. vorgebracht hat, beweiſen nichts mehr, als daß der Körper in dem gegenwärtigen Leben ein nothwendiges Organ und Vehikel der Seele ſey; allein ſie beweiſen keinesweges die gänzliche Identität der Seele mit dem Körper.

§. 2048.

§. 2048.

Wenn der Menſch überhaupt ein bloß materielles Weſen iſt, ſo iſt hiervon eine nothwendige Folge, daß er alsdenn auch ein bloß mechaniſches, d. i. den Geſetzen des Mechanismus der Natur unterworfenes Weſen ſey. Die Lehre von der Freyheit des Menſchen ſteht daher zum Materialism in der engſten Beziehung; läßt ſich jene beweiſen, iſt dieſer eben dadurch widerlegt, und wer alſo dieſen beweiſen will, muß jene widerlegt haben. Prieſtley hatte aus dieſem Grunde beſchloßen, ſeinen Unterſuchungen über Materie und Geiſt auch eine Abhandlung die Freyheit betreffend anzuhängen, worin er vorzüglich die Einwürfe prüfen wollte, die gegen den Determinismus davon hergenommen werden, daß man Menſchen wegen ihrer Handlungen lobt oder tadelt, belohnt oder beſtraft: Thatſachen, die dem Determinismus geradezu widerſtreiten und die Freyheit nothwendig vorausſetzen, alſo auch begründen. Das damals erſchienene vortreffliche Werk des Dr. Price über die Principien der Moral bewog Prieſtley, auch die Vorſtellungsart dieſes Philoſophen von der Freyheit ſeiner Prüfung zu unterwerfen; er gerieth eben hierdurch in eine Diſcuſſion über die Natur des Willens; und ſo entſtand die weitläufigere Schrift: The doctrine of philoſophical ne-

ceſsity illuſtrated, die er jedoch als Anhang zu den Disquiſitions on matter and ſpirit herausgab. Uebrigens erklärt Prieſtley ſeine Unterſuchung ſelbſt für nicht vollſtändig und die Materie erſchöpfend; er will ſich bloß über ſolche Puncte verbreiten, auf die er glaubt *ein neues* Licht werfen zu können, und verwies ſeine Leſer zugleich auf die Werke Hume's, Hartley's, und des Lord Kaims. Prieſtley iſt ein ſo überzeugter Determiniſt, daß er ſich höchlich wundert, wie das entgegengeſetzte Syſtem unter vernünftigen Leuten noch ſo viele Anhänger finden könne, da doch, wie er meynt, der Determinismus von mehrern talentvollen Schriftſtellern auf das einleuchtendſte und gründlichſte erwieſen worden ſey. Er vermuthet, daß bloß gewiße Folgerungen, die ſich aus dem Determinismus ergeben, bey der erſten Bekantſchaft für Viele zu abſchreckend ſeyen, und hat ſich deßwegen auf eine genauere Beurtheilung dieſer Folgerungen eingelaſſen, um zu zeigen, daß ſie nicht ſo bedenklich ſeyen, wie Viele wähnen.

§. 2049.

§. 2049.

Der Streitpunct über Freyheit, oder Nichtfreyheit wird vom Prieſtley folgendermaßen beſtimt: Der Menſch hat alle Freyheit, oder alles Vermögen, was an ſich ſelbſt möglich iſt, und worauf ſich die Ideen der Menſchen im Allgemeinen nur immer erſtrecken, nehmlich das Vermögen, zu thun, was ihm beliebt, in Beziehung nicht nur auf die Thätigkeiten des Geiſtes, ſondern auch auf Bewegungen des Körpers, ohne daß er hierin durch ein fremdes äußeres Princip beſchränkt würde. So kann Jeder ſeinen Ideen eine beliebige Richtung geben, die Gründe für und wider einen Satz oder eine Maaßregel erwägen, gehen, wohin er will u. w. Hingegen die Freyheit, unter denſelben Umſtänden (mit Inbegriff des Geiſteszuſtandes und der Anſicht der Objecte) auf eine verſchiedene Weiſe zu handeln, hat der Menſch nicht; oder, wie ſich Prieſtley auch ausdrückt: Es giebt ein beſtimtes Naturgeſetz, den Willen betreffend ſowohl, als alle übrigen Kräfte des Geiſtes und der natürlichen Dinge überhaupt; und folglich wird der Wille niemals determinirt ohne irgend eine wirkliche oder ſcheinbare Urſache auſſer ihm, oder ein Motiv der Wahl; ſo daß jeder Willensentſchluß nach einer Regel durch etwas Vorhergehendes beſtimt iſt.

Dieſe beſtändige Determination des Geiſtes nach den Motiven, welche ſich derſelbe vorſtellt, iſt es, welche er nothwendigen Determinismus nennt, dem der Menſch unterworfen ſey. Wird dieſer als Factum zugeſtanden, ſo herrſcht ein nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen allen vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Dingen in der intellectuellen und in der phyſiſchen Welt; ſo daß nach den beſtehenden Naturgeſetzen keine Begebenheit ſich hätte anders ereignen können, als ſie ſich ereignet hat, oder wirklich ereignet, und der ganze Lauf der Dinge das iſt, was der Abſicht ſeines Urhebers gemäß er ſeyn ſollte. Die Gründe, welche P. für den Determinismus beybringt, ſind im Weſentlichen dieſe: 1) Es iſt ein allgemeines und unleugbares Naturgeſetz, daß dieſelben Wirkungen unabänderlich aus denſelben Urſachen entſpringen. Hieraus fließt, daß auch dieſelbe Determination des Willens nothwendig auf denſelben Zuſtand des Geiſtes und dieſelbe Vorſtellung der Dinge erfolgen müſſe; und es iſt unmöglich, daß eine Willensdetermination anders ſeyn könte, als ſie bey denſelben Umſtänden war. Das Benehmen eines Menſchen während ſeines Lebens wird alſo beſtimt durch den Urheber ſeines Daſeyns, der in die Umſtände ihn verſetzte, in welchen er ſich zuerſt fand. Dieſe brachten den erſten beſtimten Willensentſchluß hervor,

der die ganze übrige Reihe der Willensthätigkeiten, den Umſtänden gemäß, welche jener veranlaßte, oder welche zufällig eintraten, nach ſich zog. Es iſt unbegreiflich, wie Jemand die nothwendige Verkettung von Urſachen und Wirkungen annehmen, und doch die philoſophiſche Freyheit im Gegenſatze mit der philoſophiſchen Nothwendigkeit behaupten könne. 2) Durch die Behauptung der Freyheit wird die göttliche Allwiſſenheit und Vorſehung aufgehoben, und auch der geoffenbarten Religion, ſofern ſie auf der Möglichkeit und Wirklichkeit von Weiſſagungen beruht, eine Hauptſtütze entzogen. Es iſt unmöglich, daß eine freye d. i. zufällige Handlung von der Gottheit voraus gewußt, und alſo durch die Vorſehung Rückſicht darauf genommen werden könne. Erkentniß erfodert ein Object, welches im Falle eines freyen Handelns nicht exiſtirt, und folglich auch nicht als exiſtirend erkant werden mag. Nun zeigt aber doch die ganze Geſchichte der Offenbarung, daß jede Determination des menſchlichen Geiſtes von der Gottheit mit Gewißheit vorher erkant wurde. 3) Wenn Jemand wählt oder einen Entſchluß faßt, ſo kommen allemal zwey Umſtände dabey in Betrachtung, a) die vorhergehende Diſpoſition des Geiſtes in Hinſicht auf Liebe oder Haß, Billigung oder Misbilligung gewißer Objecte; und b) die dermaligen Vorſtellungen von

den Gegenſtänden, auf welche ſich die Wahl oder der Entſchluß bezieht. In dieſen beyden Umſtänden liegen allemal die Urſachen oder Motive ſowohl der Wahl als des Entſchlußes. Eben dieſe beſtimmen auch alle Deliberationen. Die ſtärkern Motive oder Gründe ſind ſtets die entſcheidenden. Selbſt die eifrigſten Vertheidiger der metaphyſiſchen Freyheit können doch den wirklichen Einfluß der Motive auf den Geiſt nicht leugnen; oder wenn ſie es thun, ſo ſtehn ſie mit aller Erfahrung im Widerſtreite, und machen ſich auch einer Ungereimtheit ſchuldig. Sie nehmen an, daß Motive z. B. Neigung oder Abneigung, zuweilen den Willen beſtimmen und zuweilen nicht, und daß in dem letztern Falle der Wille ſich ſelbſt beſtimme. Allein mit dieſer Selbſtbeſtimmung des Willens iſt entweder gar kein deutlicher Begriff verbunden, oder es liegt in dem Begriffe eine Abſurdität: daß nehmlich eine Determination des Willens, die doch offenbar eine Wirkung iſt, ohne alle Urſache ſtatt finde. Werden alle Motive, oder alles, was unter dieſen Begriff fällt, von der Einwirkung auf den Willen abgeſchnitten, ſo bleibt in der That gar nichts übrig, was eine Determination hervorbringen könte. Daß der Wille zuweilen durch Motive determinirt werde und zuweilen nicht, iſt eben ſo, als daß eine Wagſchale ſich ſenkte zuweilen durch ein Gewicht,

und zuweilen durch keines; beydes iſt gleich ungereimt. 4) Die Vertheidiger der Freyheit, und unter dieſen auch Price, berufen ſich auf das Bewußtſeyn derſelben, das eben ſo unmittelbar evident iſt, als daß wir denken oder exiſtiren. Zwiſchen den Motiven und den Willensentſchlüßen iſt kein nothwendiger phyſiſcher Zuſammenhang; jene geben die Gelegenheit, uns in Thätigkeit zu ſetzen; aber ſie bewirken nicht ſelbſt und unmittelbar dieſe Thätigkeit. Allein auch Price, erwiedert P., und die eben ſo wie er raiſonniren, ſind, ohne es ſelbſt zu bemerken, Neceſſarianer, und nur den Worten nach Advocaten der Freyheit. Alles, deßen ſich der Menſch bey einer Wahl bewußt ſeyn kann, iſt, daß das Eine wünſchenswürdiger, der Eine Entſchluß vorzüglicher ſey, als der andere; und daß gleichwohl nichts hindert, den einen oder den andern vorzuziehen, oder auch gar keinen zu wählen. Nun exiſtirt aber für jeden Entſchluß irgend ein Grund in dem vorhergehenden Geiſteszuſtande des Menſchen, oder in ſeiner gegenwärtigen Anſicht der Dinge, und der in dem Momente ſtärkere Grund wird immer die Wahl entſcheiden, auch wenn wir uns dieſes Grundes ſelbſt an ſich nicht deutlich bewußt ſeyn ſollten. Wir ſetzen auch im Urtheile über unſere eigene und über Handlungen Anderer einen ſolchen Grund voraus, und können uns gar nicht denken, daß wir

wir oder Andere ohne allen wenn auch nur ſcheinbaren Grund gehandelt haben. Spricht man von einem Handeln aus ganz freyer Willkühr, ſo nimt man dieſen Ausdruck niemals in ſeinem ſtrengen metaphyſiſchen Sinne, für eine Willkühr, die gar nicht unter dem Einfluße irgend eines Motivs ſtehe; ſondern der Sinn iſt: daß Jemand hier aus Eigenwillen handle, und ſich keine Beſchränkung von Andern gefallen laſſe; eben weil hier ſein Motiv iſt, ſeine Freyheit und Unabhängigkeit zu zeigen, was im geringſten noch nicht heißt: ohne alles Motiv handeln. Das Bewußtſeyn der Freyheit iſt daher bloß ein zweydeutiger Ausdruck, der nichts für die philoſophiſche oder metaphyſiſche Freyheit beweiſen kann; ſondern, richtig verſtanden, vielmehr den nothwendigen Einfluß von Motiven auf die Determination der Wahl andeutet. 5) Price hatte ſich auch darauf berufen, daß die Freyheit der praktiſchen Tugend weſentlich nothwendig ſey. Ein Weſen, das überhaupt nicht ſelbſtſtändig handeln kann, kann weder tugendhaft, noch laſterhaft handeln. Iſt es aber wahr, daß Jemand ſelbſtſtändig handelt, ſo muß er auch ſelbſt die Urſache der Handlung ſeyn, und nicht nothwendig zum Handeln determinirt werden. Determination erfodert eine determinirende Urſache. Iſt dieſe Urſache der Handelnde ſelbſt, ſo iſt er frey.

Iſt

Iſt er es nicht, ſo iſt es nicht ſeine Determination, d. i. er iſt nicht der Determinirende, ſondern das Motiv iſt es. Wer fühlt nicht den Widerſpruch in der Behauptung: Jemand determinire ſich freywillig, und doch nothwendig? — Prieſtley meynt, daß dieſes Raiſonnement auf einem Misverſtändniße beruhe. Man lobt Jemand wegen eines tugendhaften Entſchlußes und tadelt ihn wegen einer böſen Wahl; aber es macht hierin gar keinen Unterſchied, ob man ſagt, daß die eigentliche Urſache ſeiner Handlung das Motiv, oder er ſelbſt durch das Motiv bewogen geweſen ſey; weil beyde zu der Handlung nothwendig ſind, und Jemand, der ohne alles Motiv handelt, überhaupt nicht als Gegenſtand des Lobes oder Tadels, der Belohnung oder Strafe, betrachtet werden kann. Es bleibt demungeachtet immer mein Wille, was ich auch für ein Motiv habe, dnrch welches ich will, ſoferne das Wollen in meinem Geiſte ſtatt findet. Den Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und phyſiſchen Nothwendigkeit erklärt Prieſtley für gänzlich unnütz. Iſt der Geiſt eines Menſchen durch Natur oder Kunſt ſo gebildet, daß er in allen Fällen ſich für tugendhafte Entſchlüße entſcheidet, und laſterhafte vermeidet; iſt die Wahl der Handlungen wirklich ſeine eigene, und nicht durch einen Andern beſtimt, ſo lieben und achten

wir

wir ſeinen Charakter, und halten ihn der Belohnung werth. Der Fall wird keinesweges verändert, wir mögen annehmen, daß die Nothwendigkeit, nach welcher er handelt, eine phyſiſche oder moraliſche iſt. Daß die metaphyſiſche Freyheit der Tugend nicht weſentlich *nothwendig* iſt; ergiebt ſich auch noch aus Folgendem: Das Vermögen der Selbſtbeſtimmung des Willens iſt nach Price weder die Urtheilskraft, noch das Gewiſſen, noch ein Affect, noch eine Begierde, noch Hoffnung oder Furcht, noch irgend eine andere der Leidenſchaften. Es iſt der reine Wille unter gar keiner Leitung, gar keinem Einfluße. Von was für einem Werthe oder Nutzen aber kann ſolch ein Princip ſeyn? Angenommen, daß ein Handeln ohne alles Urtheil, Gewiſſen, Neigung, oder ſonſt ein Motiv möglich wäre; ſo könte doch die Selbſtdetermination nichts weiter als eine bloße blinde Entſcheidung ſeyn, die, wie der Fall von Würfeln, gut oder böſe, günſtig oder ungünſtig für uns ſeyn könte, und die uns auf keine Weiſe zu Lob oder Tadel, Verdienſt oder Schuld berechtigte. Es läßt ſich deßwegen gar nicht glauben, daß der Urheber des Menſchen dieſem ein für jeden nützlichen Zweck ſo ganz unbedeutendes Vermögen gegeben haben ſollte, und noch dazu ein Vermögen von der Beſchaffenheit, welches weder er ſelbſt, noch irgend eine Weisheit und Kraft zu beſchränken

ver-

vermöchten. Durch die Behauptung der Freyheit wird auch dem größten und beſten der Weſen alle Möglichkeit, ſich um die Moralität der Menſchen Verdienſt zu erwerben, benommen; es iſt dabey eine Ungereimtheit, Gott um Beförderung der Tugend anzurufen; weil eine Tugend, die uns von Gott ſo mitgetheilt wird, doch nicht Tugend heißen könte. 6) Der Haupteinwurf gegen den Determinism, welcher bey den Gegnern desſelben immer das meiſte Gewicht gehabt hat, iſt, daß dadurch die Idee von der moraliſchen Verantwortlichkeit verſchwindet, und Belohnung oder Strafe ihren Grund und Zweck verlieren. Um dieſen Einwurf zu widerlegen, denkt Prieſtley zwey Kinder, deren eines (determiniſtiſch) durch Motive zu ſeinen Handlungen beſtimt wird;[1] das andere indeterminiſtiſch; und ſich ſelbſt als den Erzieher, der ſie zur Tugend und Glückſeligkeit leiten will. Es komt hier darauf an, daß die Kinder ſo handeln, wie es der Erzieher ihrem Beſten zuträglich findet, ſollten ſie auch ſelbſt die Gründe ſeiner Erziehung nicht immer einſehen. Wie wird der Erzieher alſo verfahren? Dem erſten Kinde, auf welches Motive Einfluß haben, wird er die Hoffnung der Glückſeligkeit und die Furcht vor dem Uebel einflößen, und es dadurch bewegen, ſeiner Vorſchrift zu folgen. Es können andere Einflüße eintreten, die den Willen des Kindes der Abſicht

ſicht des Erziehers zuwider determiniren; demungeachtet werden jene Motive nicht ganz verloren gehen und ohne Wirkung bleiben; ſie werden zum mindeſten dieſen Einflüßen entgegen wirken. Jedes Verſprechen, jede Drohung, jede Belohnung, jede Strafe, wird hier dem Zwecke der Erziehung beförderlich ſeyn. Hingegen bey dem andern Kinde haben Motive auf den Willen keinen nothwendigen und gewißen Einfluß, und in allen den Fällen, wo ſich die Freyheit unabhängig vom Einfluße der Motive äußert, iſt es völlig gleich, ob Verſprechungen oder Drohungen, Belohnungen oder Strafen, ſeine Handlungen beſtimmen oder nicht. Zu einem beſtimten Charakter kann das andere Kind nie gelangen, weil beſtimte Motive nie, wie bey dem erſten, eine beſtimte Handelnsweiſe bey dieſem bewirken. Wenn man nun das Verhältniß Gottes zu den Menſchen ſich auf eine ähnliche Art vorſtellt, wie das Verhältniß jenes Erziehers zu den beyden Kindern, ſo iſt doch offenbar, daß Gott, um unſre größte Glückſeligkeit hervorzubringen, uns ſo gebildet hat, daß Motive einen gewißen und nothwendigen Einfluß auf unſer Gemüth haben, und daß es nicht in unſerer Freyheit ſteht, ob wir uns durch Motive beſtimmen laſſen wollen, oder nicht. Prieſtley bedient ſich noch eines andern Raiſonnements, um darzuthun, daß Lob und Tadel, Belohnung und Beſtrafung

der

der Handlungen eher in dem Determinism, als in dem entgegengeſetzten Syſteme, ihren Grund finden. Wenn wir Jemand wegen tugendhafter Handlungen preiſen, ſo geben wir ihm zu erkennen, daß wir ſeine vortrefflichen Anlagen bewundern, vermöge deren gute Motive immer auf ihn einen unfehlbar wirkſamen Einfluß äußern, und ſein Betragen weder durch blinden Eigenwillen, noch durch fremde Autorität, noch durch Verſprechungen oder Drohungen von der Pflicht abgewandt wird. Geſetzt ein Anderer verrichtet nach dem Freyheitsſyſteme eben dieſelben tugendhaften Handlungen, ohne daß eine natürliche gute Anlage, oder ein gutes Motiv ihn determinirt hätte; ſo würde er nicht mehr ein ſchicklicher Gegenſtand des Lobes ſeyn, auch wenn er thäte, was an ſich ſelbſt recht iſt, als es die Würfel ſind, durch deren zufälligen Wurf Jemand ein großes Vermögen gewinnt. Freylich war die Handlung recht, aber ſie floß nicht aus einem guten Principe oder Motive, welche allein einen hinreichenden Grund zum Lobe abgeben können. Wo alſo der Einfluß der Motive auf das Handeln gänzlich aufhört, da fällt der Grund zum Lobe oder Tadel weg, und ein Selbſtbeſtimmungsvermögen, das unabhängig von allen Motiven wirkt, ſteht zum Lobe oder Tadel in gar keiner Beziehung. Selbſt eine ganze Reihe guter Handlungen iſt dann gar kein Zei-

Zeichen eines guten Charakters, der nur guten Motiven folgt, und es läßt ſich daraus auch für das zukünftige Benehmen gar nicht ſchließen, daß es eben ſo gut ſeyn werde. Wollte man eine Freyheit annehmen, die einerſeits durch Motive beſtimt wird, andererſeits doch auch ſich ſelbſt beſtimt: eine Vorausſetzung, zu welcher ſich die meiſten Indeterminiſten bekennen; ſo behauptet man etwas, das mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſteht. Wenigſtens verdienen die Handlungen eines Menſchen doch nur alsdenn Lob oder Tadel, wenn ſie durch Motive, und nicht durch die Freyheit, d. i. durch einen blinden Zufall, beſtimt werden. 7) Die Indeterminiſten haben ſich auch darauf berufen, daß das Gefühl der Reue ein Selbſtbeſtimmungsvermögen erfodere. P. erklärt dies Gefühl für eine Täuſchung. Die Reue und Schaam entſtehn, wenn wir finden, daß wir eine Diſpoſition zum Laſter haben, auf welche Motive zur Tugend in dieſem oder jenen beſondern Falle keinen Einfluß hatten. Erklären wir unſer Handeln lediglich aus der Freyheit ohne alles Motiv; ſo verdienen die Handlungen, wie gezeigt worden, weder Lob, noch Tadel, und die Reue iſt alsdenn eben ſo unbegreiflich als ungereimt. Jemand kann freylich, wenn er ſich eine Handlung in ſeinem vorherigen Betragen vorwirſt, ſich einbilden, daß wenn er wiederum in dieſelbe Situation

ſich

ſich zurück verſetzen könte, er anders handeln würde. Aber dies iſt denn doch immer nur Täuſchung, und nichts weiter. Wenn er ſich ſtreng unterſucht, und in allen den Umſtänden betrachtet, in welchen er war, ſo wird er zu ſeiner Ueberzeugung einſehen, daß mit derſelben innern Diſpoſition des Geiſtes und genau mit derſelben Anſicht der Dinge, welche er damals hatte, und mit Ausſchließung aller andern Umſtände, die er hernach durch Reflexion kennen lernte, er nicht anders handeln konte, als er handelte. Wird aber dieſe Ueberzeugung ſein Gefühl der Reue mindern? — Im geringſten nicht. Sie wird im Gegentheile es ihm noch deutlicher machen, ſein damaliger Geiſteszuſtand ſey ſo ſchlecht geweſen, daß die laſterhafte Handlung unvermeidlich war. Und das Gefühl, welches er nun von dieſem ſeinen traurigen Geiſteszuſtande und der beunruhigenden Tendenz desſelben bekomt, wird ſo auf ihn wirken, daß er künftig beſſer handelt und ſich eine beſſere Gemüthsdiſpoſition erwirbt; ſo daß bey einer ähnlichen Gelegenheit er nicht wieder dasſelbe thut, was er vormals that. Dies iſt auch aller wahrhafte Vortheil, den Menſchen möglicherweiſe aus dem Gefühle der Reue, oder der ſogenannten Gewiſſensunruhe ziehen können. Zur Beſtätigung ſeiner Behauptung führt P. auch noch Stellen aus den Schriften Hume's, Search, und des Lord

Raims an, welche im Weſentlichen dasſelbe ſagen. 8) Man könte einwenden, daß, wenn Jemand vom Determinism feſt überzeugt ſey, er dadurch in Hinſicht auf ſein Betragen bey den verſchiedenen Ereignißen ſeines Lebens durchaus gleichgültig werden müſſe, was offenbar der Moralität nachtheilig ſey, und den Determinism als ein gefährliches Syſtem zeige. — P. antwortet: Allerdings wird dies der Fall ſeyn, wenn seine eigenen Handlungen nicht nothwendig Glieder in der Kette der Urſachen und Begebenheiten ſind, und wenn der gute oder ſchleuhte Erfolg jener nicht im ſtrengſten Sinne des Worts von ihm ſelbſt abhängt. Da aber hiervon das Gegentheil ſtatt findet, ſo kann die Ueberzeugung, daß ſein Bemühnngen zur Beförderung ſeiner eigenen Glückſeligkeit eine ſichere und nothwendige Wirkung haben werden, anſtatt ihn zur Nachläſſigkeit und Gleichgültigkeit zu ſtimmen, ihn vielmehr anreizen, ſeine Kräfte mit verdoppeltem Eifer anzuwenden, und man muß doch auch zugeben, daß das Streben nach Glückſeligkeit auf alle Syſteme gleichen Einfluß habe. Weiß Jemand, ſein Fleiß hat nach einem beſtimten Geſetze in der Natur die und die wohlthätigen Folgen für ihn; ſein Unfleiß die entgegengeſetzten ſchädlichen; ſo wird eben dies für ihn ein Sporn zum Fleiße ſeyn. In der That, ſagt P., macht das determiniſtiſche Sy-

Syſtem jeden Menſchen zum Schmidt ſeines eigenen Glücks; anſtatt daß das Freyheitsſyſtem, da es die nothwendige Kette der Urſachen und Wirkungen immer unterbricht, Ungewißheit in die Erwartung des Menſchen von der Zukunft hinein bringt, und dadurch Gleichgültigkeit und Verzweifelung erzeugt. 9) Nach dem deterministiſchen Syſteme ſtehn alle Menſchen und Dinge in einer nothwendigen Verbindung mit einander; ſie ſind alle Theile jenes großen und herrlichen Glückſeligkeitsſyſtems, und als ſolche ſind ſie auch mit dem Urheber dieſes Syſtems in Verbindung. Die ganze Menſchheit erſcheint hier als nur Eine Familie, die Einen Gott und Vater hat, deßen Güte gegen ſie unparteyiſch und immer dauernd iſt, der nichts verachtet, was er geſchaffen hat, und durch Wege, die uns unbekant ſind, oft durch ſehr wenig verſprechende Methoden, für unſere größte Wohlfarth ſorgt. 10) Wird nach dem Determinismus der Unterſchied zwiſchen natürlichen und moraliſchen Dingen ganz aufgehoben; ſo fallen die Laſter der Menſchen unter den Begriff der gemeinen Uebel, die auf einige Zeit Elend hervorbringen; allein gleich allen andern Uebeln in demſelben großen Syſteme zuletzt zu einem größern Guten als Mittel dienen. In dieſem Lichte kann alles ohne Unterſchied auf die Gottheit zurückgeführt werden. Denn was ſich in das Gute endigt, iſt

in philoſophiſchem Sinne ſelbſt gut. Inzwiſchen iſt dies eine Anſicht des moraliſchen Uebels, die, obgleich ſie unſchuldig und in der Speculation nützlich iſt, doch kein weiſer Mann auf ſich wirken laſſen wird; weil unſer Verſtand zu beſchränkt iſt, als daß er die Anwendung ſolcher Mittel zum Guten wagen könte, wenn auch ein Weſen von unendlicher Weisheit ſie mit dem größten Nutzen anwendete. Das Laſter bringt für uns kein Gut hervor, ſondern Uebel in dieſem und dem künftigen Leben und wahrſcheinlich während unſerer ganzen Exiſtenz, ſollte auch ein Gutes aus demſelben in Beziehung auf das Univerſum hervorgehn. So lange die menſchliche Natur daher iſt, was ſie iſt, müſſen wir das Laſter, wie jedes andere Uebel und als das größte unter allen Uebeln, fliehen, und die Tugend als das größte Gut wählen. Prieſtley ſetzt hier voraus, daß Gott auch der Urheber der Sünde ſey, wie er der Urheber aller Dinge iſt; und dieſe Vorausſetzung iſt es eben, welche die Indeterminiſten den Determiniſten vorwerfen, weil ſie aus dem Syſteme dieſer nothwendig fließt, und doch mit den Begriffen der Vernunft von der Natur Gottes unverträglich iſt. Indeßen, meynt P., jene Vorausſetzung habe gar nicht zur Folge, daß Gott ſelbſt ein böſes Weſen ſey; denn es iſt die Diſpoſition des Gemüths

und die Abſicht, welche eine Handlung zur Sünde macht; wenn alſo die Geſinnungen und Abſichten Gottes gut ſind, ſo iſt Alles, was er thut, moraliſch gut. Es war eine böſe Handlung, daß die Brüder Joſephs dieſen nach Aegypten verkauften, weil ſie es aus Neid und Haß thaten; allein es war nicht böſe in Gott, daß er dieſes ſo anordnete; denn bey der Anordnung ward er nicht durch ein ſolches Motiv geleitet. Bey ihm lag ein gutes Motiv zum Grunde, das Leben vieler Menſchen in der Zukunft zu erhalten und den Joſeph als Mittel für entfernte Zwecke der Vorſehung zu gebrauchen. Mit Hume iſt Prieſtley, ob dieſer gleich in ihm einen der geiſtvollſten und ſcharfſinnigſten Vertheidiger des Determinismus anerkennt, doch in der Hinſicht unzufrieden, weil jener den Determinism ſo darſtellte, daß daraus die anſtößigen und unmoraliſchen Folgerungen floßen, die nothwendig ein Vorurtheil gegen das Syſtem erzeugen mußten, was dieſem die Aufnahme beym philoſophiſchen Publicum erſchwerte oder gar ganz unmöglich machte. Hume behauptete (Philoſophical Eſſays p. 157), daß nach dem Determinismus die menſchlichen Handlungen überhaupt nicht moraliſch ſchändlich ſeyn könten, da ſie in einer ſo guten Urſache (der Gottheit) ihren Grund hätten; oder falls ſie ja auf irgend eine Weiſe moraliſch ſchändlich wären, ſo

würde auch derſelbe Vorwurf die Gottheit treffen müſſen, die doch für ihren letzten Urheber gehalten werden muß. "Es iſt nicht möglich, ſagt eben dieſer Philoſoph in einer andern Stelle der Verſuche, deutlich zu erklären, wie die Gottheit die mittelbare Urſache aller menſchlichen Handlungen ſeyn könne, ohne zugleich der Urheber der Sünde und des Moraliſch Schändlichen zu ſeyn." Prieſtley ſetzt auch dieſem Raiſonnement ſein Hauptargument entgegen: daß es vornehmlich das Motiv oder die Abſicht ſey, mit welcher eine Handlung geſchehe, wodurch die Moralität derſelben beſtimt werde. Menſchen, die aus böſer Abſicht handeln, ſind gewiß laſterhaft; aber wenn Gott auch die letzte Urſache ihrer ſchlechten Charakterdiſpoſition iſt, ſo iſt er doch, weil er dieſe Diſpoſition aus einer guten Abſicht hervorbringt, um Gutes dadurch zu bewirken, nicht laſterhaft, ſondern in dieſem Betrachte ein gutes und heiliges Weſen. Man kann auch annehmen, daß die Gottheit Dinge zulaſſen mag (may adopt), die ſie nicht um ihrer ſelbſt willen (on their own accunt) gewählt haben würde, anderer Dinge wegen, mit welchen jene nothwendig verbunden waren. Wenn Gott das Syſtem der Dinge vorzog, in welchem das größte Uebergewicht auf Seiten der Tugend und Glückſeligkeit iſt, ſo iſt ſeine unendliche Heiligkeit und Güte auf's

evi-

evidenteſte erwieſen, ungeachtet der Beymiſchung von Laſter und Elend, welche in jenem enthalten iſt. Setzt man eine ſolche nothwendige Verbindung des Guten und Böſen voraus, ſo konte auch das weiſeſte, heiligſte und gütigſte Weſen keine andere Welt wählen, und dieſe nothwendige Verbindung des Guten und Böſen in der gegenwärtigen Welt iſt aus einer Menge von Beyſpielen einleuchtend. So können nach den Grundgeſetzen der Natur und nach der Natur der Dinge ſelbſt, große Tugenden nicht in einzelnen Menſchen erzeugt werden oder exiſtiren, außer in Verbindung mit großen Laſtern in Andern; denn dieſer Gegenſatz iſt es eben, welcher jene nicht allein hervorhebt, ſondern ſie ſogar hervorbringt. Wie könte es Gnade, Standhaftigkeit, hohen Muth, und tiefe Reſignation in den Willen Gottes geben, Eigenſchaften, welche die vortrefflichſten Charaktere bilden, wenn ſie nicht durch einen Kampf mit Schwierigkeiten bewirkt würden, die ſowohl aus der Ungerechtigkeit, Undankbarkeit, und Laſtern Anderer aller Art, als aus äußerm Unglücke und Elende entſpringen? Selbſt aus der Eigenſchaft der göttlichen Allwiſſenheit fließen dieſelben Folgen. Wenn Gott alles vorher weiß, was geſchieht, und es zuläßt, obwohl er ihm nach ſeiner Allmacht hätte zuvorkommen können; ſo iſt dies eben dasſelbe, als wenn er es direct gewollt

und verurſacht hätte. Gott als der Zulaſſer und ſonach als die Urſache des Uebels läßt ſich daher nur in der Vorausſetzung rechtfertigen, daß er ſich desſelben als eines Mittels zum Guten bediene; es iſt gar keine weitere Theodicäe übrig; dieſe iſt aber auch allein hinreichend. Sie hat überdem noch einen weſentlichen Vortheil in Anſehung der Glückſeligkeit der Menſchen überhaupt. Der Determinismus führt nothwendig zu dem Glauben an die möglich größte Glückſeligkeit des Ganzen, weil die höchſte Allgemeinheit der Güte Gottes angenommen werden muß. Er iſt demnach auf keine Weiſe mit einem ewig dauernden Elende irgend eines Geſchöpfes zu vereinbaren. Nach den Principien desſelben müſſen wir alle künftige Uebel in demſelben Lichte betrachten, wie die gegenwärtigen, als heilſame Mittel der Beſſerung, die ſich zuletzt zum Guten endigen, und dies ſtimt auch mit der Lehre der Schrift über gegenwärtige oder künftige Strafen völlig überein. Wenn alſo auch der Neceſſarianer die Vernichtung der Böſen zugeben könte, ſo wird er doch, weil alle Menſchen, Böſe und Gute, den Vortheil der Auferſtehung genießen, und nach derſelben kein Tod mehr, ſondern eine gleiche Unſterblichkeit ſtatt finden ſoll, ſehr viel Grund zu dem Glauben an eine künftige ewige Glückſeligkeit Aller haben, was eine ſehr erhabne und ſchon itzt für den menſchlichen

Geiſt

Geiſt ſehr erfreuliche Idee iſt. Die Gründe, welche P. noch aus der heil. Schrift für den Determinismus anführt, und die Vergleichung der Calviniſtiſchen Lehre von der Prädeſtination mit der ſeinigen von der philoſophiſchen Nothwendigkeit, will ich hier übergehen.

§. 2050.

Prieſtley ward ſowohl durch ſeinen Materialism, als durch den von ihm behaupteten Determinism, zumal da er beyde Vorſtellungsarten für allein mit dem wahren Geiſte des Chriſtenthums verträglich erklärte, und auch aus den bibliſchen Büchern zu erweiſen ſuchte, in eine lebhafte Streitigkeit verwickelt. Er ward zuerſt von dem Verfaſſer der Letters on materialism and on *Hartley's* theory of the mind angegriffen, jedoch nicht mit ſiegreichen Gründen. Gegen dieſen vertheidigte er ſich in einem Aufſatze, welcher der Doctrine of philoſophical neceſſity illuſtrated angehängt iſt. Einen ſtärkern Gegner erhielt er an Price, der als Apologet ſeines von P. angefochtenen Moralſyſtems, ſofern es auf die metaphyſiſche Freyheit gegründet war, gegen ihn auftrat. Die intereſſante Correſpondenz beyder Philoſophen werde ich weiter unten noch näher berüh-

rühren. Auch John Palmer, dieſer bekante Prediger, dem hernach ſein Enthuſiasmus für politiſche Freyheit ein Etabliſſement in Botanybay verſchaffte, ſchrieb ein beſonderes Werk, worin er die metaphyſiſche Freyheit gegen die vom Prieſtley vorgebrachten Argumente zu behaupten ſuchte. Er giebt zu, daß mit der Lehre von der Freyheit Schwierigkeiten verbunden ſind, die ſich vielleicht niemals zur völligen Befriedigung der philoſophirenden Vernunft werden aufklären laſſen; allein er behauptet auch, daß das Daſeyn eines unabhängigen Selbſtbeſtimmungsvermögens im Menſchen zu den einleuchtendſten und wichtigſten Wahrheiten gehöre, die mit einer richtigen Idee von der göttlichen moraliſchen Weltregierung, und von der moraliſchen Verantwortlichkeit des Menſchen unzertrennlich verknüpft ſey. Wird vorausgeſetzt, daß das ganze Betragen der Menſchen ihr Leben hindurch von ihrem Schöpfer determinirt iſt, und daß es auf ihrer Seite unvermeidlich iſt, ſo zu handeln, (was P's Lehre von der philoſophiſchen Nothwendigkeit ausdrücklich enthält); ſo erſcheint die Beſtrafung der Menſchen wegen ihrer Sünden eben ſo ſehr der Gerechtigkeit und vollends der Güte Gottes, als des höchſten Welturhebers und Weltregenten, zuwider; als wenn Menſchen deßhalb von Gott beſtraft würden, daß ſie nicht das Toben des

Sturm-

Sturmwindes auf dem Meere geſtillt, oder nicht einen Weg über ein Gebirge gebahnt hätten, das doch für ſie ganz unüberſteiglich war. Auch befürchtet Palmer eine ſehr gefährliche Tendenz des Neceſſarianismus als praktiſchen Principes. So viel auch Prieſtley ſich bemüht hat, den Nutzen und die Wichtigkeit eines künftigen moraliſchen Vergeltungszuſtandes auch bey ſeinem deterministiſchen Syſteme darzuthun; ſo werden doch die Menſchen im Allgemeinen ganz anders durch dasſelbe geſtimt werden, als wie er wähnt. Könten die Menſchen im Großen wirklich nur jemals dahin gebracht werden zu glauben, (ungeachtet dieſes der Erfahrung gemäß nie der Fall war und ſeyn wird, was auch ein treffliches Argument ad hominem für die Freyheit abgiebt), daß ſie nicht ſelbſtthätige moraliſche Weſen ſeyen, oder nichts thun könten, was ihnen perſönliche Schuld zuzöge; ſo würden ſie ſehr bald ſich völlig zu dem Schluße berechtigt halten, daß ſie auch in keiner Beziehung Strafe verdienen könten, und folglich überall nichts in der Zukunft zu fürchten hätten. Die Apologie Palmer's für die Freyheit leidet nicht wohl weiter einen Auszug, weil ſie die polemiſche Form (wiewohl einen beſcheidnen Ton) hat, und die Raiſonnements des Prieſtley Schritt vor Schritt verfolgt. Sie iſt zum Theile auch mit Rückſicht auf

die

die Correſpondenz zwiſchen Prieſtley und Price über eben den Gegenſtand abgefaßt, und kann zur Erläuterung derſelben beytragen. Bloß von dem, was Palmer zur Rechtfertigung des Arguments für die Freyheit aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn derſelben ſagt, will ich hier Einiges ausheben, da auch Price, welchem Palmer ſeine Argumentation mittheilte, dieſer beygeſtimt hat. Prieſtley hatte behauptet, daß der Menſch nie etwas wähle, oder ſich zu einer Handlung entſchließe, ohne ein Motiv oder einen Grund, und daß die Freyheit lediglich in dem Bewußtſeyn beſtehe, ohne äußere Hinderniße ſich nach dieſem oder jenem Motive beſtimmen zu können, nicht aber in dem Bewußtſeyn eines Vermögens, unabhängig von irgend einem Motive ſich ſelbſt zu beſtimmen. Palmer antwortet: Zwiſchen dem Urtheile über ein Object oder Betragen, daß es etwa vorzüglicher ſey, und der Wahl, welche nach jenem Urtheile getroffen wird; oder zwiſchen dem Motive und Grunde der Wahl, und dem Acte des Wählens ſelbſt, iſt ein ſehr beſtimter und weſentlicher Unterſchied. In dem Urtheile verhält ſich der Geiſt gänzlich paſſiv; dieſes Urtheil aber iſt nicht die Wahl, und kann auch keinen phyſiſchen Zuſammenhang damit haben. Eine Wahl ſchließt allemal das Merkmal der Selbſtthätigkeit in ſich, und jede Selbſtthätigkeit im eigentlichen Sinne ſchließt wie-

wiederum Freyheit in ſich; ſonſt iſt es nicht Selbſtthätigkeit, ſondern leidentliches Verhalten. Man kann immerhin eine Wahl der Vorſtellung gemäß treffen, die man von einem Objecte hat; aber ſofern man wählt, handelt man ſelbſt; und wird keinesweges nothwendig zu der Wahl determinirt. Der richtige Ausdruck iſt: Ein Menſch wähle es, ſeinem Urtheile oder ſeiner Begierde zu folgen, wirklich zu thun, was er thun geneigt iſt. Die Indeterminiſten verlangen auch zur Freyheit nichts weiter, als was Prieſtley dazu verlangt, daß nichts einen Menſchen in ſeiner Wahl hindere. Allein der letztere verbindet mit dieſer Abweſenheit alles Hinderniſſes der Wahl einen jener ſelbſt widerſtreitenden Begriff. Wenn Jemand motivirt wird, und zwar nothwendig, eine gewiſſe Handlung zu wählen, ſo iſt unſtreitig ein Hinderniß der freyen Wahl da, das eben in der Neceſſitirung liegt, und damit iſt auch die Freyheit, welche Prieſtley den Menſchen zugeſtehen will, und worauf er die Möglichkeit und Zuläſſigkeit von Tugend und Laſter, Belohnung und Strafe, gründet, aufgehoben. Alſo muß entweder der Menſch unbedingt als Maſchine vorgeſtellt werden, wobey denn Tugend und Laſter, Belohnung und Strafe, wegfallen; oder man muß eine mögliche ſelbſtſtändige Wahl des Menſchen, und mit dieſer die metaphyſiſche Freyheit zugeſtehen.

Fin-

Findet ein äußeres Hinderniß der Wahl ſtatt, ſo iſt ſich auch der Menſch der Freyheit nicht bewußt, und das Bewußtſeyn der Freyheit iſt demnach umgekehrt mit der Abweſenheit aller Neceſſitirung zur Wahl nothwendig verbunden. Motive und Gründe haben allerdings einen weſentlichen Einfluß auf unſer Handeln; das kann und muß man dem Determiniſten einräumen. Aber kann der Menſch nicht nach gewißen Motiven, guten oder ſchlechten, handeln, ohne nothwendig durch ſie in ſeinem Betragen determinirt zu werden? Kann bey moraliſchen Handlungen, ſie mögen beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen, dieſe oder jene Motive haben, bey der Prüfung derſelben irgend ein möglicher Grund der Billigung oder Misbilligung ſeyn, wenn wir uns nicht der Freyheit dabey bewußt ſind, gar keine Idee einer freyen Wahl haben? Die Indeterminiſten unterſcheiden ſcharf zwiſchen der **Urſache** der Wahl und der **Veranlaſſung** derſelben oder dem Motive, auf welches der Wählende bey ſeiner Wahl Rückſicht nimt. Sehn wir hierbey auf den Geiſt und die thätige Kraft deſſelben, ſo iſt er die **Urſache** der Wahl. Wir halten das Motiv niemals für die **Urſache** der Thätigkeit, ſondern betrachten die Thätigkeit als in dem Geiſte gegründet, als ein abgeſondertes Vermögen an ſich ſelbſt, das ſich unabhängig von einer phyſiſchen zwingenden Kraft des Motivs äußert; ob es gleich auf

das

das Motiv, ſo zu ſagen, Rückſicht nimt in ſeiner Aeußerung, d. i. in der Wahl, die es ſelbſtſtändig trifft. Schreiben wir auf der andern Seite die Wahl dem Motive, Urtheile, der Begierde als Urſachen zu; ſo machen wir das Motiv zur Urſache der Wahl, und ſchließen damit ein Vermögen der Selbſtthätigkeit des Geiſtes gänzlich aus, was dieſem doch dem unmittelbaren Bewußtſeyn nach zukomt. Im gemeinen Leben und Sprachgebrauche werden freylich oft von Menſchen die Handlungen auf Motive als ihre Urſachen zurückgeführt; allein damit kann möglicherweiſe nichts Anders gemeynt ſeyn, als der Einfluß oder das Gewicht überhaupt, welches ein Motiv oder Grund in Beziehung auf die Handlung hatte; nicht aber, daß das Motiv als ſolches die einzige Urſache der Handlung war; denn dies verträgt ſich durchaus nicht damit, daß Handlungen gut oder böſe, des Tadels oder des Lobes würdig ſind. Noch macht Palmer einen Unterſchied zwiſchen moraliſcher Gewißheit der Handlungen und zwiſchen phyſiſcher Nothwendigkeit derſelben. Mit moraliſcher Gewißheit läßt ſich allerdings der Erfolg einer Handlung bey beſtimten Motiven zu derſelben annehmen; aber keinesweges als phyſiſch nothwendig; denn der Menſch kann auch anders handeln, und eben darauf beruht ſeine Freyheit. Auch die Behauptung, daß Tugend und Laſter ohne vor-

würde auch derſelbe Vorwurf die Gottheit treffen müſſen, die doch für ihren letzten Urheber gehalten werden muß. "Es iſt nicht möglich, ſagt eben dieſer Philoſoph in einer andern Stelle der Verſuche, deutlich zu erklären, wie die Gottheit die mittelbare Urſache aller menſchlichen Handlungen ſeyn könne, ohne zugleich der Urheber der Sünde und des Moraliſch Schändlichen zu ſeyn." Prieſtley ſetzt auch dieſem Raiſonnement ſein Hauptargument entgegen: daß es vornehmlich das Motiv oder die Abſicht ſey, mit welcher eine Handlung geſchehe, wodurch die Moralität derſelben beſtimt werde. Menſchen, die aus böſer Abſicht handeln, ſind gewiß laſterhaft; aber wenn Gott auch die letzte Urſache ihrer ſchlechten Charakterdiſpoſition iſt, ſo iſt er doch, weil er dieſe Diſpoſition aus einer guten Abſicht hervorbringt, um Gutes dadurch zu bewirken, nicht laſterhaft, ſondern in dieſem Betrachte ein gutes und heiliges Weſen. Man kann auch annehmen, daß die Gottheit Dinge zulaſſen mag (may adopt), die ſie nicht um ihrer ſelbſt willen (on their own accunt) gewählt haben würde, anderer Dinge wegen, mit welchen jene nothwendig verbunden waren. Wenn Gott das Syſtem der Dinge vorzog, in welchem das größte Uebergewicht auf Seiten der Tugend und Glückſeligkeit iſt, ſo iſt ſeine unendliche Heiligkeit und Güte auf's

evidenteſte erwieſen, ungeachtet der Beymiſchung von Laſter und Elend, welche in jenem enthalten iſt. Setzt man eine ſolche nothwendige Verbindung des Guten und Böſen voraus, ſo konte auch das weiſeſte, heiligſte und gütigſte Weſen keine andere Welt wählen, und dieſe nothwendige Verbindung des Guten und Böſen in der gegenwärtigen Welt iſt aus einer Menge von Beyſpielen einleuchtend. So können nach den Grundgeſetzen der Natur und nach der Natur der Dinge ſelbſt, große Tugenden nicht in einzelnen Menſchen erzeugt werden oder exiſtiren, außer in Verbindung mit großen Laſtern in Andern; denn dieſer Gegenſatz iſt es eben, welcher jene nicht allein hervorhebt, ſondern ſie ſogar hervorbringt. Wie könte es Gnade, Standhaftigkeit, hohen Muth, und tiefe Reſignation in den Willen Gottes geben, Eigenſchaften, welche die vortrefflichſten Charaktere bilden, wenn ſie nicht durch einen Kampf mit Schwierigkeiten bewirkt würden, die ſowohl aus der Ungerechtigkeit, Undankbarkeit, und Laſtern Anderer aller Art, als aus äußerm Unglücke und Elende entſpringen? Selbſt aus der Eigenſchaft der göttlichen Allwiſſenheit fließen dieſelben Folgen. Wenn Gott alles vorher weiß, was geſchieht, und es zuläßt, obwohl er ihm nach ſeiner Allmacht hätte zuvorkommen können; ſo iſt dies eben daſſelbe, als wenn er es direct gewollt

und verurſacht hätte. Gott als der Zulaſſer und ſonach als die Urſache des Uebels läßt ſich daher nur in der Vorausſetzung rechtfertigen, daß er ſich desſelben als eines Mittels zum Guten bediene; es iſt gar keine weitere Theodicäe übrig; dieſe iſt aber auch allein hinreichend. Sie hat überdem noch einen weſentlichen Vortheil in Anſehung der Glückſeligkeit der Menſchen überhaupt. Der Determinismus führt nothwendig zu dem Glauben an die möglich größte Glückſeligkeit des Ganzen, weil die höchſte Allgemeinheit der Güte Gottes angenommen werden muß. Er iſt demnach auf keine Weiſe mit einem ewig dauernden Elende irgend eines Geſchöpfes zu vereinbaren. Nach den Principien desſelben müſſen wir alle künftige Uebel in demſelben Lichte betrachten, wie die gegenwärtigen, als heilſame Mittel der Beſſerung, die ſich zuletzt zum Guten endigen, und dies ſtimt auch mit der Lehre der Schrift über gegenwärtige oder künftige Strafen völlig überein. Wenn alſo auch der Neceſſarianer die Vernichtung der Böſen zugeben könte, ſo wird er doch, weil alle Menſchen, Böſe und Gute, den Vortheil der Auferſtehung genießen, und nach derſelben kein Tod mehr, ſondern eine gleiche Unſterblichkeit ſtatt finden ſoll, ſehr viel Grund zu dem Glauben an eine künftige ewige Glückſeligkeit Aller haben, was eine ſehr erhabne und ſchon itzt für den menſchlichen

Geiſt

Geiſt ſehr erfreuliche Idee iſt. Die Gründe, welche P. noch aus der heil. Schrift für den Determinismus anführt, und die Vergleichung der Calviniſtiſchen Lehre von der Prädeſtination mit der ſeinigen von der philoſophiſchen Nothwendigkeit, will ich hier übergehen.

§. 2050.

Prieſtley ward ſowohl durch ſeinen Materialism, als durch den von ihm behaupteten Determinism, zumal da er beyde Vorſtellungsarten für allein mit dem wahren Geiſte des Chriſtenthums verträglich erklärte, und auch aus den bibliſchen Büchern zu erweiſen ſuchte, in eine lebhafte Streitigkeit verwickelt. Er ward zuerſt von dem Verfaſſer der Letters on materialism and on *Hartley's* theory of the mind angegriffen, jedoch nicht mit ſiegreichen Gründen. Gegen dieſen vertheidigte er ſich in einem Aufſatze, welcher der Doctrine of philoſophical neceſſity illuſtrated angehängt iſt. Einen ſtärkern Gegner erhielt er an Price, der als Apologet ſeines von P. angefochtenen Moralſyſtems, ſofern es auf die metaphyſiſche Freyheit gegründet war, gegen ihn auftrat. Die intereſſante Correſpondenz beyder Philoſophen werde ich weiter unten noch näher berüh-

rühren. Auch John Palmer, dieſer bekante Prediger, dem hernach ſein Enthuſiasmus für politiſche Freyheit ein Etabliſſement in Botanybay verſchaffte, ſchrieb ein beſonderes Werk, worin er die metaphyſiſche Freyheit gegen die vom Prieſtley vorgebrachten Argumente zu behaupten ſuchte. Er giebt zu, daß mit der Lehre von der Freyheit Schwierigkeiten verbunden ſind, die ſich vielleicht niemals zur völligen Befriedigung der philoſophirenden Vernunft werden aufklären laſſen; allein er behauptet auch, daß das Daſeyn eines unabhängigen Selbſtbeſtimmungsvermögens im Menſchen zu den einleuchtendſten und wichtigſten Wahrheiten gehöre, die mit einer richtigen Idee von der göttlichen moraliſchen Weltregierung, und von der moraliſchen Verantwortlichkeit des Menſchen unzertrennlich verknüpft ſey. Wird vorausgeſetzt, daß das ganze Betragen der Menſchen ihr Leben hindurch von ihrem Schöpfer determinirt iſt, und daß es auf ihrer Seite unvermeidlich iſt, ſo zu handeln, (was P's Lehre von der philoſophiſchen Nothwendigkeit ausdrücklich enthält); ſo erſcheint die Beſtrafung der Menſchen wegen ihrer Sünden eben ſo ſehr der Gerechtigkeit und vollends der Güte Gottes, als des höchſten Welturhebers und Weltregenten, zuwider; als wenn Menſchen deßhalb von Gott beſtraft würden, daß ſie nicht das Toben des

Sturm-

Sturmwindes auf dem Meere geſtillt, oder nicht einen Weg über ein Gebirge gebahnt hätten, das doch für ſie ganz unüberſteiglich war. Auch befürchtet Palmer eine ſehr gefährliche Tendenz des Receſſarianismus als praktiſchen Principes. So viel auch Prieſtley ſich bemüht hat, den Nutzen und die Wichtigkeit eines künftigen moraliſchen Vergeltungszuſtandes auch bey ſeinem deterministiſchen Syſteme darzuthun; ſo werden doch die Menſchen im Allgemeinen ganz anders durch dasſelbe geſtimt werden, als wie er wähnt. Könten die Menſchen im Großen wirklich nur jemals dahin gebracht werden zu glauben, (ungeachtet dieſes der Erfahrung gemäß nie der Fall war und ſeyn wird, was auch ein treffliches Argument ad hominem für die Freyheit abgiebt), daß ſie nicht ſelbſtthätige moraliſche Weſen ſeyen, oder nichts thun könten, was ihnen perſönliche Schuld zuzöge; ſo würden ſie ſehr bald ſich völlig zu dem Schluße berechtigt halten, daß ſie auch in keiner Beziehung Strafe verdienen könten, und folglich überall nichts in der Zukunft zu fürchten hätten. Die Apologie Palmer's für die Freyheit leidet nicht wohl weiter einen Auszug, weil ſie die polemiſche Form (wiewohl einen beſcheidnen Ton) hat, und die Raiſonnements des Prieſtley Schritt vor Schritt verfolgt. Sie iſt zum Theile auch mit Rückſicht auf die

die Correſpondenz zwiſchen Prieſtley und Price über eben den Gegenſtand abgefaßt, und kann zur Erläuterung derſelben beytragen. Bloß von dem, was Palmer zur Rechtfertigung des Arguments für die Freyheit aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn derſelben ſagt, will ich hier Einiges ausheben, da auch Price, welchem Palmer ſeine Argumentation mittheilte, dieſer beygeſtimt hat. Prieſtley hatte behauptet, daß der Menſch nie etwas wähle, oder ſich zu einer Handlung entſchließe, ohne ein Motiv oder einen Grund, und daß die Freyheit lediglich in dem Bewußtſeyn beſtehe, ohne äußere Hinderniße ſich nach dieſem oder jenem Motive beſtimmen zu können, nicht aber in dem Bewußtſeyn eines Vermögens, unabhängig von irgend einem Motive ſich ſelbſt zu beſtimmen. Palmer antwortet: Zwiſchen dem Urtheile über ein Object oder Betragen, daß es etwa vorzüglicher ſey, und der Wahl, welche nach jenem Urtheile getroffen wird; oder zwiſchen dem Motive und Grunde der Wahl, und dem Acte des Wählens ſelbſt, iſt ein ſehr beſtimter und weſentlicher Unterſchied. In dem Urtheile verhält ſich der Geiſt gänzlich paſſiv; dieſes Urtheil aber iſt nicht die Wahl, und kann auch keinen phyſiſchen Zuſammenhang damit haben. Eine Wahl ſchließt allemal das Merkmal der Selbſtthätigkeit in ſich, und jede Selbſtthätigkeit im eigentlichen Sinne ſchließt

wie-

wiederum Freyheit in ſich; ſonſt iſt es nicht Selbſtthätigkeit, ſondern leidentliches Verhalten. Man kann immerhin eine Wahl der Vorſtellung gemäß treffen, die man von einem Objecte hat; aber ſofern man wählt, handelt man ſelbſt; und wird keinesweges nothwendig zu der Wahl determinirt. Der richtige Ausdruck iſt: Ein Menſch wähle es, ſeinem Urtheile oder ſeiner Begierde zu folgen, wirklich zu thun, was er thun geneigt iſt. Die Indeterminiſten verlangen auch zur Freyheit nichts weiter, als was Prieſtley dazu verlangt, daß nichts einen Menſchen in ſeiner Wahl hindere. Allein der letztere verbindet mit dieſer Abweſenheit alles Hindernißes der Wahl einen jener ſelbſt widerſtreitenden Begriff. Wenn Jemand motivirt wird, und zwar nothwendig, eine gewiße Handlung zu wählen, ſo iſt unſtreitig ein Hinderniß der freyen Wahl da, das eben in der Neceſſitirung liegt, und damit iſt auch die Freyheit, welche Prieſtley den Menſchen zugeſtehen will, und worauf er die Möglichkeit und Zuläſſigkeit von Tugend und Laſter, Belohnung und Strafe, gründet, aufgehoben. Alſo muß entweder der Menſch unbedingt als Maſchine vorgeſtellt werden, wobey denn Tugend und Laſter, Belohnung und Strafe, wegfallen; oder man muß eine mögliche ſelbſtſtändige Wahl des Menſchen, und mit dieſer die metaphyſiſche Freyheit zugeſtehen.

Fin-

Findet ein äußeres Hinderniß der Wahl ſtatt, ſo iſt ſich auch der Menſch der Freyheit nicht bewußt, und das Bewußtſeyn der Freyheit iſt demnach umgekehrt mit der Abweſenheit aller Neceſſitirung zur Wahl nothwendig verbunden. Motive und Gründe haben allerdings einen weſentlichen Einfluß auf unſer Handeln; das kann und muß man dem Determiniſten einräumen. Aber kann der Menſch nicht nach gewißen Motiven, guten oder ſchlechten, handeln, ohne nothwendig durch ſie in ſeinem Betragen determinirt zu werden? Kann bey moraliſchen Handlungen, ſie mögen beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen, dieſe oder jene Motive haben, bey der Prüfung derſelben irgend ein möglicher Grund der Billigung oder Misbilligung ſeyn, wenn wir uns nicht der Freyheit dabey bewußt ſind, gar keine Idee einer freyen Wahl haben? Die Indeterminiſten unterſcheiden ſcharf zwiſchen der **Urſache** der Wahl und der **Veranlaſſung** derſelben oder dem Motive, auf welches der Wählende bey ſeiner Wahl Rückſicht nimt. Sehn wir hierbey auf den Geiſt und die thätige Kraft deſſelben, ſo iſt er die **Urſache** der Wahl. Wir halten das Motiv niemals für die Urſache der Thätigkeit, ſondern betrachten die Thätigkeit als in dem Geiſte gegründet, als ein abgeſondertes Vermögen an ſich ſelbſt, das ſich unabhängig von einer phyſiſchen zwingenden Kraft des Motivs äußert; ob es gleich auf

das

das Motiv, ſo zu ſagen, Rückſicht nimt in ſeiner Aeußerung, d. i. in der Wahl, die es ſelbſtſtändig trifft. Schreiben wir auf der andern Seite die Wahl dem Motive, Urtheile, der Begierde als Urſachen zu; ſo machen wir das Motiv zur Urſache der Wahl, und ſchließen damit ein Vermögen der Selbſtthätigkeit des Geiſtes gänzlich aus, was dieſem doch dem unmittelbaren Bewußtſeyn nach zukomt. Im gemeinen Leben und Sprachgebrauche werden freylich oft von Menſchen die Handlungen auf Motive als ihre Urſachen zurückgeführt; allein damit kann möglicherweiſe nichts Anders gemeynt ſeyn, als der Einfluß oder das Gewicht überhaupt, welches ein Motiv oder Grund in Beziehung auf die Handlung hatte; nicht aber, daß das Motiv als ſolches die einzige Urſache der Handlung war; denn dies verträgt ſich durchaus nicht damit, daß Handlungen gut oder böſe, des Tadels oder des Lobes würdig ſind. Noch macht Palmer einen Unterſchied zwiſchen moraliſcher Gewißheit der Handlungen und zwiſchen phyſiſcher Nothwendigkeit derſelben. Mit moraliſcher Gewißheit läßt ſich allerdings der Erfolg einer Handlung bey beſtimten Motiven zu derſelben annehmen; aber keinesweges als phyſiſch nothwendig; denn der Menſch kann auch anders handeln, und eben darauf beruht ſeine Freyheit. Auch die Behauptung, daß Tugend und Laſter ohne vor-

vorausgeſetzte Freyheit nicht möglich ſind, iſt von Prieſtley nicht widerlegt. Der letztere nimt geradezu an, das die Wahl des böſen Motivs einen Menſchen laſterhaft und ſtrafwürdig, die Wahl eines guten ihn tugendhaft und verdienſtvoll darſtelle. Allein wie kann ein Entſchluß tugendhaft oder laſterhaft ſeyn, wenn die Idee der Wahl oder des Entſchlußes durchaus nichts weiter enthält, als die paſſive Wirkung von Motiven? wenn folglich geleugnet werden muß, daß das handelnde Weſen ſelbſt die wirkende Urſache ſeiner Wahl ſey? Die Natur einer Wahl bringt es mit ſich, daß das handelnde Weſen den Gegenſtand derſelben wählen oder verwerfen, oder auch daß es überhaupt nicht wählen konte. Wird dieſes geleugnet, ſo iſt gar keine Möglichkeit von Tugend und Laſter übrig. Price hatte es für eine Ungereimtheit erklärt, zu ſagen: „Meine Willensentſchlüße (volitions) werden durch fremde Urſachen hervorgebracht.“ Prieſtley antwortete: Es würde hieraus nicht folgen, daß alsdenn die Willensentſchlüße nicht meine eigene wären. Es bleibt immer mein Wille, was für ein Motiv ihn auch hervorbringen mag, wenn es anders überhaupt ein Willensentſchluß war, der in meinem Gemüthe ſtatt fand. Aber kann man mit Wahrheit etwas meinen Willen, meine Handlung nennen, was durch eine Kraft hervorgebracht

wurde, worüber ich gar nicht zu diſponiren vermag? Nach jenem Raiſonnement kann Alles, was in meinem Körper ſowohl als in meinem Geiſte ſich ereignet, meine Handlung, mein Willen, genannt werden. Sind Willensentſchlüße nichts als paſſive und nothwendige Wirkungen von Motiven, ſo ſind ſie einerley mit phyſiſchen Wirkungen überhaupt, und das Schlagen des Herzens, der Umlauf des Bluts, ſind dann nicht minder meine Thätigkeiten, als jede andere geiſtige Determination. Prieſtley verwirft den Unterſchied zwiſchen phyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit, als gänzlich unnütz, und der bloß in Worten beſtehe. Die Indeterminiſten aber nehmen gar keine Wahl als phyſiſch nothwendig an, ſondern nur als moraliſchnothwendig, und das mit Recht. Denn wo ſelbſt die größte Gewißheit oder moraliſche Nothwendigkeit einer Handlung iſt, da iſt doch noch immer die Möglichkeit einer andern Wahl, und ſonach keine phyſiſche Nothwendigkeit. Die moraliſche Nothwendigkeit iſt verträglich mit der vollkommenſten und verdienſtlichſten Tugend, und verringert den Werth dieſer durch ſich ſelbſt im geringſten nicht. Je mehr wir auf die Handelnsweiſe Jemandes, der von der Moralität derſelben überzeugt iſt, rechnen können, troz aller Hinderniße, die ſich ihm in den Weg ſtellen mögen, oder je wirkſamer und unüberwindli-

cher der Einfluß des Gewißens in ihm iſt, deſto achtungswerther und liebenswürdiger erſcheint er uns. Eben ſo kann in einem Menſchen die größte moraliſche Nothwendigkeit zu ſündigen vorhanden ſeyn; demungeachtet *kann* er ſich beſſern, und muß nicht gerade *ſündigen*. Price läßt ſonach bey ſeiner moraliſchen Nothwendigkeit das Daſeyn und die Thätigkeit eines Selbſtbeſtimmungsvermögens im Menſchen zurück, welche hingegen Prieſtley ſchlechthin aufhebt. Der letztere nimt auch eine natürliche Diſpoſition zur Tugend und zum Laſter an, die bey dem einen Menſchen vorzüglicher, als bey dem andern ſey, und behauptet doch dabey einen moraliſchen Werth des Menſchen, eine Fähigkeit desſelben zur Belohnung oder Strafe, je nachdem er ſich Verdienſt erworben oder Schuld zugezogen hat. Hiergegen erinnert Palmer mit vollem Rechte, daß ſchwerlich irgend ein verſtändiger und nicht für ein Syſtem blindlings eingenommener Beurtheiler den Werth des Menſchen nach ſeiner natürlichen Anlage ſchätzen werde; vielmehr werde er darauf ſehen, inwiefern derſelbe ſich ſeinen guten oder böſen moraliſchen Charakter erworben habe. Je mehr Hinderniße bey der Bildung eines moraliſch guten Charakters Jemand zu überwinden hatte, ein deſto größeres Verdienſt wird man ihm zugeſtehen. Iſt die Tugend bloß die Folge oder Wirkung einer na-

natürlich guten Diſpoſition, ſo iſt ſie auch nichts weiter als ein bloß paſſiver Effect, zu deßen Hervorbringung der Menſch als thätiges Weſen gar nichts beygetragen hat. Der einzige Grund, meynte Prieſtley, warum wir weniger durch eine tugendhafte Handlung gereizt würden, die aus dem ſogenannten natürlichen Temperamente floß, iſt, weil wir dieſes als ein unzuverläßiges Princip (Sickle principle) betrachten, worauf wir nicht für die Zukunft feſt bauen können. Aber man nehme einmal an, daß dieſes Princip wirklich fixirt und beſtändig ſey; worin wird es ſich alsdenn von der Gemüthsdiſpoſition unterſcheiden, die das Reſultat der größten Anſtrengung und Selbſtaufmerkſamkeit iſt? — Hier, erwiedert Palmer, liegt gleich ein Widerſpruch darin, daß Prieſtley von einer tugendhaften Handlung redet, die doch eine bloße Folge des natürlichen Temperaments ſeyn ſoll. Eine Handlung, die lediglich durch das natürliche Temperament beſtimt wird, iſt nie als ſolche eine tugendhafte zu nennen. Alſo iſt hier ſchon die Vorausſetzung irrig. Wäre auch das natürliche Temperament als Princip des Handelns noch ſo fixirt und beſtändig; es wird nie durch ſich ſelbſt eine Handlung tugendhaft machen. Feſtigkeit in guten moraliſchen Principien macht allerdings einen Charakter moraliſch vollkomner; aber dann muß das Moral-

princip an ſich ſelbſt die Tugend begründen, was das natürliche Temperament niemals thut. Das natürliche Temperament könte auch nur ein inſtinctartiges Princip ſeyn; das Moralprincip erfodert freye Wahl, und muß insofern erworben ſeyn. Noch ein Raiſonnement des Prieſtley berührt Palmer, daß nach dem indeterminiſtiſchen Syſteme es ungereimt ſey, Gott um Beförderung der Tugend anzurufen, weil nichts, das von der Gottheit mitgetheilt werde, Tugend heißen könne. Palmer giebt zu, daß es allerdings ſehr ungereimt ſey, um Mittheilung der Tugend auf eine ſolche Art zu beten, daß dabey die Selbſtthätigkeit des Menſchen gar nicht intereſſirt ſey. Hieraus fließt aber nicht, daß überhaupt nichts von der Gottheit mitgetheilt werden könne, wodurch das Beſtreben des Menſchen nach moraliſcher Vervollkommung erleichtert und befördert werde; und um dieſes könne der Menſch Gott bitten. Unſtreitig kann die Vorſehung beytragen durch Leitung der äußern Umſtände, durch Einwirkung auf das Temperament eines Menſchen, daß ſein freyer Wille um ſo eher die Richtung zur Tugend nehme; und dies kann recht gut damit beſtehen, daß dennoch die Tugend ein Eigenthum des Menſchen ſey und von ihm ſelbſt ausgehe. Kurz in einem ſehr angemeſſenen Sinne kann alles, was zum Menſchen gehört, ſelbſt ſein Temperament, Wille und

und Betragen, als Gaben Gottes betrachtet werden; obwohl nicht in einem ſolchen Sinne, daß der Menſch nicht mehr als ein leidendes Werkzeug wird: was heißt, ihn der Tugend eben ſo unfähig machen, wie ein Stock oder Stein es iſt. Im Gegentheil liegt nach dem Prieſtleyſchen Syſteme eine große Ungereimtheit darin, Gott um Beförderung der Tugend anzurufen. Wozu kann es frommen, Gott um irgend etwas zu bitten, wenn alle Dinge, der ganze Plan aller Begebenheiten des Menſchen, wie aller übrigen Geſchöpfe, von Ewigkeit durch die Gottheit angeordnet und jeder ſelbſtthätige Einfluß des Menſchen ausgeſchloſſen iſt? Das Gebet kann dabey keinen Menſchen mehr intereſſiren. Denn iſt das Gebet ein Theil des göttlichen Weltplans, ſo werde ich mich auch nothwendig dazu determinirt fühlen zu der Zeit, wo es angeordnet iſt, daß ich beten ſoll. Bin ich nicht zum Gebete geneigt, oder kann ich ohne dasſelbe fertig werden, ſo iſt dies ein ſicherer und untrieglicher Beweis, daß das Gebet nicht zu meiner Beſtimmung gehörte. Dieſe Denkart, meynt Palmer, müſſe einen ſehr nachtheiligen Einfluß auf die Moralität des großen Haufens haben, wenn ſie dieſen auch nicht auf einen Determiniſten, wie Prieſtley ſelbſt, bey ſeiner ſonderbaren Anſicht der Sache haben ſollte. Palmer komt endlich auf das Hauptargument Prieſtley's,

 das

das ihn vornehmlich zu ſeinem Syſteme verführt zu haben ſcheint. Wenn das Selbſtbeſtimmungsvermögen weder die Urtheilskraft, noch das Gewiſſen, noch irgend eine Begierde, Hoffnung, Furcht oder Leidenſchaft iſt; ſo muß es der bloße zufällige blinde Wille ſeyn, der unter gar keiner Leitung ſteht. Palmer erwiedert, daß Prieſtley hier abermals den Unterſchied zwiſchen phyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit vergeſſe, zwiſchen einem Willen, der auf Urtheil, Gewiſſen oder Begierde Rückſicht nimt, und einem ſolchen, der phyſiſch nothwendig durch dieſe determinirt wird.

§. 2051.

Prieſtley vertheidigte ſich gegen Palmer in einem ſehr freundſchaftlichen Tone in einem Sendſchreiben an dieſen. Er beſtimt hier das Hauptargument für den Determinismus folgendermaßen: Wenn in zwey genau gleichen Situationen des Gemüths in Hinſicht auf Diſpoſition und Motive, zwey verſchiedene Determinationen des Willens möglich ſind; ſo muß die eine eine Wirkung ohne Urſache ſeyn; da nun dies unmöglich iſt; ſo iſt auch nur Eine Determination des Willens möglich. Was ſich hierauf antworten läßt, beſteht darin, daß,

wenn

wenn auch die Willensdetermination ungewiß oder zufällig iſt, und weder von der Dispoſition des Gemüths noch von den gegenwärtigen Motiven abhängt, ſie dennoch aus einem oder dem andern Grunde nicht eine Wirkung ohne Urſache ſeyn würde; daß ferner unter denſelben Umſtänden die Willensdeterminationen unveränderlich dieſelben ſeyn können irgend einer beſtändigen Regel gemäß, ohne daß ſie deshalb nothwendig ſo wären, und ſonach den Determinismus beſtätigten. Dieſes Gegenargument hatte Palmer vorzüglich benutzt, und ſich darauf berufen, daß, wie auch der Gemüthszuſtand oder die gegenwärtigen Motive ſeyen, doch der Menſch ein von dieſen unabhängiges Selbſtbeſtimmungsvermögen habe, welches als die Urſache der Determination angeſehen werden müſſe; daß ferner, falls auch die größte Gewißheit aller Willensdeterminationen ſtatt fände, doch hieraus kein nothwendiger Determinism folge, weil die Gewißheit keine phyſiſche, ſondern eine bloß moraliſche ſey. Hiergegen macht Prieſtley wiederum einige ſehr ſcharfſinnige Einwendungen. 1) Zugeſtanden, daß der Wille über mehrere im Bewußtſeyn vorſchwebende Motive deliberiren, und unter denſelben wählen könne, um ſein Betragen danach einzurichten; ſo hängt doch die Entſcheidung der Deliberation wieder von einem Motive ab, und der Menſch kann ſelbſt nicht ein-

 mal

mal deliberiren, ohne ein Motiv, das ihn dazu bewegt d. i. determinirt. Die Indeterminiſten thäten alſo beſſer, wenn ſie eine Willensdetermination ohne alles Motiv zuließen; denn ſo lange ſie noch Motiven überhaupt einen nothwendigen Einfluß auf den Willen einräumen, behaupten ſie ſelbſt den Determinism, ohne es zu wollen. 2) Das abſolute Selbſtbeſtimmungsvermögen als ſolches kann nicht die hinreichende Urſache aller Willensdeterminationen ſeyn; es könte im Allgemeinen determiniren, aber nicht das Vorziehn einer beſondern Determination vor der andern bewirken. Man nehme an, daß zwey Determinationen gleich möglich ſind, ſo muß eine Urſache ſeyn, warum die eine durch das Selbſtbeſtimmungsvermögen allein hervorgebracht wird; ſo wenig, wie ich die Frage: Warum der Wind aus Nord oder Süd wehe, dadurch erkläre, daß die Luft mittelſt einer partiellen Verdünnung bewegt werde, was freylich wohl den Wind überhaupt, aber nicht die beſondere Richtung desſelben erklärt. Auch kann die bloße Kraft nicht für hinreichende Urſache von Wirkungen gelten. Sie muß ein Object der Wirkung haben, und unter Umſtänden wirken, die ihre Thätigkeit wecken und beſtimmen. Die Kraft zu brennen kann ſich nicht äuſſern ohne einen brennbaren Stoff, und ohne in eine Sphäre der Wirkſamkeit geſetzt zu ſeyn. Eben ſo kann

ſich

ſich auch die Willenskraft nicht äußern, ohne Umſtände, die ſie zur Thätigkeit wecken, und dieſe Umſtände können ſchlechterdings keine andere ſeyn, als Gründe oder Motive, ſo daß demnach alle Willensthätigkeiten durchaus von Motiven abhängig d. i. determinirt ſind. 3) Wird auch die Immaterialität der Seele angenommen, ſo folgt freylich hieraus, daß ſie nicht den Geſetzen der Materie unterworfen ſey, aber keinesweges, daß ſie überhaupt unter keinen Geſetzen ſtehe. Vorſtellungen, Urtheile, Leidenſchaften, werden ſämtlich von gewißen Geſetzen regiert; warum nicht auch der Wille? Der Fall eines Steins iſt die nothwendige Wirkung des Geſetzes der Schwere, das in der Natur des Steines liegt, und ganz in demſelben Sinne iſt die Determination des Willens eine nothwendige Wirkung der Geſetze, von welchen der Wille in ſeinen Aeußerungen abhängig iſt. Ja die Erfahrung ſelbſt lehrt, daß der Wille eben ſo durch Motive beſtimt wird, wie die Körper durch Stoß oder Druck. Der Unterſchied zwiſchen Gewißheit des Erfolgs bey derſelben Diſpoſition des Gemüths unter denſelben Umſtänden, und zwiſchen der Nothwendigkeit desſelben, iſt ungegründet. Derſelbe Grund, warum wir es für nothwendig halten, daß ein Stein zur Erde fällt, bewegt uns auch die Gewißheit eines Erfolgs anzunehmen; es kann alſo hier

nur

nur dieſelbe Nothwendigkeit ſtatt haben. 4) Das Argument, welches Prieſtley daher entlehnte, daß die Präſcienz Gottes und die Vorſehung nach dem Freyheitsſyſteme aufgehoben würden, war von Palmer ſehr ſchwach widerlegt worden. Er hatte darauf erwiedert, daß die göttliche Allmacht verbunden mit der höchſten Weisheit, da ihr die Charaktere der Menſchen bekant wären, durch Mittel, welche wir vor der Wirkſamkeit derſelben nicht einzuſehen vermöchten, ſolche Begebenheiten hervorbringen könne, die ſie der Erhaltung und Beförderung des Wohles der vernünftigen Schöpfung angemeſſen fände. Was auch für Unregelmäßigkeiten im Verhalten der Menſchen ſich ereignen, ſo beruht doch der Haupttheil des Plans der moraliſchen Regierung Gottes, eine genaue und gleiche Vertheilung von Belohnung und Strafe in einem künftigen Zuſtande, auf denſelben feſten und unbeweglichen Gründen, Gott mag die zufälligen Handlungen der Menſchen vorausgeſehen haben oder nicht. Dabey gab aber Palmer zu, daß die Prophezeihungen in der heiligen Schrift eine göttliche Präſcienz in gewißen Fällen vorausſetzten. Uebrigens wird der Vollkommenheit Gottes, wenn man ihr auch die Präſcienz zufälliger menſchlicher Handlungen abſpricht, ſo wenig dadurch etwas entzogen, als wenn man behauptet, daß ſie nichts Widerſprechendes bewir-

wirken könne. Prieſtley findet dagegen es der Gottheit unwürdig, daß dieſer das Attribut der Präſcienz der Handlungen von Weſen entzogen werde, die doch in jedem Augenblicke in allem übrigen Betrachte von ihr abhängig ſind. Die Präſcienz der Gottheit leugnen, heißt, wie er meynt, die Allwiſſenheit leugnen, und behaupten, daß ein geringerer Grad der Allmacht und Güte für das unendliche göttliche Weſen zureiche, was doch ungereimt ſey. Ferner um die Unregelmäßigkeiten in dem göttlichen Plane der moraliſchen Weltordnung aufzuheben, die nach dem Freyheitsſyſteme durch die Sünden der Menſchen unvermeidlich ſind, nehmen die Indeterminiſten zu einem künftigen Zuſtande ihre Zuflucht, wo dieſe von der Gottheit werden ausgeglichen werden. Aber werden nicht, fragt Prieſtley, dieſelben Unregelmäßigkeiten auch in einem künftigen Zuſtande unvermeidlich aus denſelben Urſachen erfolgen, da das Selbſtbeſtimmungsvermögen kein anderes ſeyn wird, als es in dem gegenwärtigen Leben iſt? Die Natur des Menſchen wird doch nicht gänzlich umgewandelt werden; eben ſo wenig alſo auch die Natur ſeines Willens; und wenn dieſer ſeinen Charakter behält, ſo wird er weder durch Motive, noch durch die Gottheit ſelbſt beſchränkt werden können. Was für eine Ausſicht gewährt dieſe Vorſtellungsart? Endlich die moraliſche Regierung Gottes wird durch

das

das indeterminiſtiſche Syſtem in einem ihrer ſehr unwürdigen Lichte dargeſtellt. Wie gleichgültig muß ſie erſcheinen, wenn man annimt, daß unzählige Willensentſchlüße bey den Menſchen in jedem Augenblicke entſtehen, die die Gottheit nicht einmal vorausſehen, vielweniger regieren kann! Die Vorſehung muß hier unaufhörlich wegen der Folgen dieſer freyen unvorhergeſehenen Volitionen beſorgt, und beſchäfftigt ſeyn, die Inconvenienzen wieder gut zu machen, welche daraus entſpringen, und die Harmonie der moraliſchen Weltordnung ſtören. 5) Auf die von Palmer geäußerte Beſorgniß, daß der Determinism eine ſehr nachtheilige Wirkung auf die Moralität des großen Haufens der Menſchen haben dürfte, antwortet Prieſtley, daß die Erfahrung bey allen denen, die ſich mit Ueberzeugung zu demſelben bekennen, das Gegentheil bewähre. Die Möglichkeit von Tugend und Laſter, und folglich auch von Belohnung und Strafe beym Determinismus, die der erſtere ebenfalls angefochten hatte, vertheidigt der letztere ſehr ſeicht. Es iſt in der That nicht einzuſehen, wie Prieſtley behaupten konte, daß einerſeits Handlungen des Menſchen ſeine eigenen und von dieſem ſelbſt abhängig wären und andererſeits ſie doch für determinirt erklärte. Sein Raiſonnement iſt hier Sophiſterey und Logomachie. Er ſagt: "Im ſtrengen und philoſophiſchen

Sin-

Sinne hängt der Erfolg irgend einer Handlung von mir ſelbſt ab, wenn meine Handlung ein nothwendiges Glied in der Kette der Ereigniße war, durch welche ſie allein bewirkt werden konte. Wenn ich aber dies mit Gewißheit weiß, und der Gegenſtand oder Zweck nur begehrungswerth iſt; ſo muß die Begierde (falls ſie ſtark genug iſt) die Thätigkeit hervorbringen, welche zur Erreichung meines Endzwecks erfoderlich iſt. Die Handlung iſt und bleibt dabey immer meine eigene. Palmer erwiedert mir: Ein Ding, das ſeyn muß, das muß ſeyn; aber wenn Palmers Schrift von Prieſtley beantwortet werden ſoll, ſo wird es von des letztern Willen abhangen, ob er ſie beantworte oder nicht, und er kann es daher ſich bequem machen, und nicht antworten. Allein ich antworte, daß ich dies thun würde, wenn ich nicht das Verlangen nach dem Gegentheile hätte, welches ich gleichwohl habe, und wenn ich glaubte, daß gar keine Aeuſſerungen meiner Selbſtthätigkeit zur Erreichung meines Zweckes nöthig ſeyen, was auch nicht der Fall iſt. Hierin ſetzt Prieſtley den Unterſchied zwiſchen ſeiner ſogenannten philoſophiſchen Nothwendigkeit, und der Calviniſtiſchen Lehre von der Prädeſtination. Der letztern zufolge iſt die Bekehrung Jemandes ganz Werk der freyen und unabhängigen Gnade Gottes, und die Perſon des Bekehrten ſelbſt

kann

kann zu der Umwandlung ſeiner Geſinnung nicht das Geringſte beytragen. Hier iſt Gott der allein thätige, und der Menſch iſt durchaus paſſiv; denn ſein Thun oder Laſſen ſteht mit dem Endzwecke, welchen er beabſichtigt, in gar keiner Verknüpfung. Von dieſer Vorſtellungsart, meynt nun P., ſey ſeine philoſophiſche Nothwendigkeit gerade das Contrarium. Dieſe letztere ſetzt nur einen nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen unſern Beſtrebungen und dem Erfolge voraus; und wenn nur die Begierde des Erfolgs, als das erſte Glied in dieſer Kette, hinreichend ſtark iſt, ſo wird das Uebrige von ſelbſt erfolgen, und der Zweck wird gewiß erreicht werden. Prieſtley ſcheint hierbey gar nicht bedacht zu haben, daß auch die Begierde, nach ſeinem Syſteme, äußerlich determinirt, und folglich der vermeynte Unterſchied zwiſchen der philoſophiſchen Nothwendigkeit und der Calviniſtiſchen Prädeſtination bloß erträumt iſt. Auch die Vergleichung, die er zwiſchen dem Willensacte und einem Urtheile anſtellt, beweiſt nichts für ihn. Ein Urtheil, ſagt er, iſt ſo gut eine Thätigkeit des Geiſtes, wie ein Willensentſchluß. Aber hat irgend ein Menſch über ſein Urtheil eine Gewalt? Wird dieſes nicht nothwendig durch Gründe beſtimt? — Niemand legt aber auch dem Urtheile eine Freyheit bey, ſondern nur dem Willen, und beyde Vermögen des Gemüths ſind von einan-

ander ſpecifiſch verſchieden. — Palmer war durch die Antwort Prieſtley's nichts weniger als befriedigt, und ſetzte ihm eine neue Schrift entgegen, welche dieſer in einem zweyten Schreiben beantwortete. Der Diſput geht nun zu ſehr in's Detail, als daß er hier weiter verfolgt werden könte, zumal da er ſich um einzelne Stellen und Ausdrücke in den gegenſeitigen Schriften beyder herum dreht; ohne deren Aushebung er nicht verſtändlich ſeyn kann.

S. Obſervations in defence of the liberty of man, as a moral Agent: in anſwer to Dr. *Prieſtley's* Illuſtrations of philoſophical neceſſity. By *Iohn Palmer*; London 1779. 8. — A Letter to *Iohn Palmer* in defence of the Illuſtrations of philoſophical neceſſity; by *Ioſ. Prieſtley*; London 1779. — Die hierauf folgende Gegenſchrift Palmer's unter dem Titel: Appendix to the Obſervat. etc. London 1780. veranlaßte auf Seiten Prieſtley's: A ſecond letter to *Iohn Palmer* etc. London 1780. 8.

§. 2052.

Noch einen andern Gegner auſſer den erwähnten erhielt Prieſtley an dem berühmten Alterthumsforſcher Jacob Bryant. Dieſer ſuchte darzuthun, daß ungeachtet P. den Men-

ſchen eine gewiße Freyheit geſtatte, und auch ſein Syſtem von der Calviniſtiſchen Prädeſtination und dem Fatalismus der Alten unterſcheide, dennoch nichts anders als dieſer Fatalismus darin enthalten ſey, und alle Freyheit ſchlechthin aufgehoben werde. Er deckte ihm mehrere Widerſprüche in ſeinen Behauptungen auf; z. B. daß er jedes Medium zwiſchen den beyden Syſtemen, der Freyheit und Nothwendigkeit, leugne, und doch ſeine Vorſtellungsart als ein ſolches Medium angeſehen wiſſen wolle; daß er die Freyheit in die Abweſenheit äußerer Hinderniße der Wahl ſetze, und die Wahl des Menſchen einer äußern Nothwendigkeit unterwerfe, indem er behaupte, daß der Wille des Menſchen nie determinirt werde ohne eine wirkliche oder ſcheinbare ihm fremde Urſache; daß eine Determination des Willens nicht anders ſeyn konte, als ſie war. Bryant leugnet auch die nothwendige Cauſalverknüpfung der Vorſtellungen, die zum Determinismus nothwendig gehöre. Zwiſchen der letzten Idee eines Menſchen, bevor er einſchläft, und der erſten beym Wiedererwachen, iſt gar keine Verbindung; und wenn man auch auf die Träume Rückſicht nehme, ſo dürfe man ſtatt des Schlafes nur die Zuſtände der Ohnmacht und des Scheintodes in Erwägung ziehen. Auf das Prieſtleyſche Argument, daß die Allwiſſenheit und Vorſehung Gottes durch

durch die Freyheit aufgehoben werde, erwiedert B., daß die Art, wie Gott die Welt, und insbeſondre auch die menſchlichen Handlungen, erkenne und regiere, ein für uns ganz unergründlicher Gegenſtand ſey. Er giebt zu, daß Gründe auf den Willen Einfluß haben und ihn oft determiniren; aber er leugnet, daß der Wille ſchlechthin von äußern Motiven abhängig ſey. Er leugnet ferner die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen beym Determinism, und äußert ſeine Verwunderung, wie Prieſtley dies gar nicht einſehen könne oder wolle. Der letzte hatte ſich hier auf die Diſpoſition des Gemüths berufen, die einen Menſchen gut oder böſe mache. Aber B. fragt mit Recht, von wem denn dieſe Diſpoſition herrühre? und wenn der Menſch ſelbſt nichts dazu beytragen kann, ob er ſich durch dieſelbe Schuld oder Verdienſt zuziehen könne? Die Folgerung aus dem determiniſtiſchen Syſteme, daß Gott auch der Urheber der Sünde ſeyn müſſe, leitet zu einem Abgrunde, den Prieſtley vergebens zu verbergen oder zu verdecken ſich bemüht. Es iſt nicht die Frage: wie Gott als Urheber der Sünde vorgeſtellt werden möge? ſondern: ob er es ſey, oder nicht? Und die letztere Frage beantwortet P. nach ſeinem Syſteme bejahend und muß ſie ſo beantworten. Gleichwohl erregt es Schauder, wenn man ſich Gott als den determinirenden Grund aller Unthaten denkt,

welche das Menſchengeſchlecht in einzelnen Individuen ſich von jeher hat zu ſchulden kommen laſſen. Der Satz: Was ſich in Gutes endigt, iſt in philoſophiſchem Sinne gut, iſt unbedingt genommen falſch; es war ein Grundſatz der Jeſuitiſchen Moral, nach welchem man durch Ströme Bluts waten darf, um zu einem guten Zwecke zu gelangen; der unmöglich von dem Verhältniße der Gottheit zur Welt gelten kann. Prieſtley bekennt auch ſelbſt, daß die Anwendung des Böſen zu einem guten Endzwecke eine bloße Theorie ſey, die ſich nicht in der moraliſchen Praxis ausführen laſſe. — Prieſtley antwortete dem Bryant bitterer, als jedem Andern ſeiner Gegner; er war durch den anmaaßenden Ton, und durch manche beleidigende Vorwürfe jenes dazu gereizt worden. Er läßt der Gelehrſamkeit desſelben Gerechtigkeit wiederfahren, ſpricht ihm aber alles philoſophiſche Talent und beſonders alle Einſicht in die Metaphyſik ab; obgleich B. verſichert hatte, die Lehre von der Freyheit längſt zu einem Gegenſtande wiederholten angeſtrengten Nachdenkens gemacht zu haben. Die Gegenſchrift Prieſtley's dreht ſich daher auch zum Theile um Perſönlichkeiten herum, und enthält in Beziehung auf die Materie des Streits nichts, was nicht ſchon in den frühern Werken desſelben umſtändlich erörtert war. Was alſo Bryant treffendes gegen den Determinis-

mus

mus vorgebracht hat, iſt vom P. nicht widerlegt. Darin aber hat dieſer nicht Unrecht, daß jener mehr ſchwaßte als raiſonnirte, und bey ſeinem in der That geringem philoſophiſchen Talente viel zu hoch gehende Anſprüche äußerte, alſo eine Caſtigation in Anſehung derſelben vollkommen verdiente.

S. An Addreſs to Dr. *Prieſtley* upon his doctrine of philoſophical neceſsity illuſtrated. By *Iacob Bryant* Eſq. London 1780. 8. — A Letter to *Iacob Bryant* in defence of philoſophical neceſsity. By *Ioſeph Prieſtley*, (mit dem Motto aus Pope: Drink deep, or taſte not); London 1780. 8. Da Prieſtley unter den neuern Philoſophen überhaupt einer der vornehmſten und ſcharfſinnigſten Vertheidiger des Determinismus iſt, hauptſächlich inwiefern ſich mit dieſem Syſteme die Möglichkeit der Moralität, der Belohnung und Strafe, und der Religion, vereinigen laſſen; ſo habe ich ſeine Vorſtellungsart und die von ihm deßhalb mit mehrern der trefflichſten engliſchen Philoſophen geführten Streitigkeiten ausführlicher erörtert. Der Streit über Freyheit oder Nichtfreyheit des Menſchen blieb auch nach dieſen Debatten darüber unentſchieden. Alle Gegner Prieſtley's ſcheinen mir zwey Hauptgründe, auf welchen ſein Syſtem beruhte, entweder gar nicht, oder doch nicht ganz gefaßt zu haben, und daher kam es, daß er ungeachtet ſehr treffender Gegengründe,

nur dieſelbe Nothwendigkeit ſtatt haben. 4) Das Argument, welches Prieſtley daher entlehnte, daß die Präſcienz Gottes und die Vorſehung nach dem Freyheitsſyſteme aufgehoben würden, war von Palmer ſehr ſchwach widerlegt worden. Er hatte darauf erwiedert, daß die göttliche Allmacht verbunden mit der höchſten Weisheit, da ihr die Charaktere der Menſchen bekant wären, durch Mittel, welche wir vor der Wirkſamkeit derſelben nicht einzuſehen vermöchten, ſolche Begebenheiten hervorbringen könne, die ſie der Erhaltung und Beförderung des Wohles der vernünftigen Schöpfung angemeſſen fände. Was auch für Unregelmäßigkeiten im Verhalten der Menſchen ſich ereignen, ſo beruht doch der Haupttheil des Plans der moraliſchen Regierung Gottes, eine genaue und gleiche Vertheilung von Belohnung und Strafe in einem künftigen Zuſtande, auf denſelben feſten und unbeweglichen Gründen, Gott mag die zufälligen Handlungen der Menſchen vorausgeſehen haben oder nicht. Dabey gab aber Palmer zu, daß die Prophezeihungen in der heiligen Schrift eine göttliche Präſcienz in gewißen Fällen vorausſetzten. Uebrigens wird der Vollkommenheit Gottes, wenn man ihr auch die Präſcienz zufälliger menſchlicher Handlungen abſpricht, ſo wenig dadurch etwas entzogen, als wenn man behauptet, daß ſie nichts Widerſprechendes bewir-

wirken könne. Prieſtley findet dagegen es der Gottheit unwürdig, daß dieſer das Attribut der Präſcienz der Handlungen von Weſen entzogen werde, die doch in jedem Augenblicke in allem übrigen Betrachte von ihr abhängig ſind. Die Präſcienz der Gottheit leugnen, heißt, wie er meynt, die Allwiſſenheit leugnen, und behaupten, daß ein geringerer Grad der Allmacht und Güte für das unendliche göttliche Weſen zureiche, was doch ungereimt ſey. Ferner um die Unregelmäßigkeiten in dem göttlichen Plane der moraliſchen Weltordnung aufzuheben, die nach dem Freyheitsſyſteme durch die Sünden der Menſchen unvermeidlich ſind, nehmen die Indeterminiſten zu einem künftigen Zuſtande ihre Zuflucht, wo dieſe von der Gottheit werden ausgeglichen werden. Aber werden nicht, fragt Prieſtley, dieſelben Unregelmäßigkeiten auch in einem künftigen Zuſtande unvermeidlich aus denſelben Urſachen erfolgen, da das Selbſtbeſtimmungsvermögen kein anderes ſeyn wird, als es in dem gegenwärtigen Leben iſt? Die Natur des Menſchen wird doch nicht gänzlich umgewandelt werden; eben ſo wenig alſo auch die Natur ſeines Willens; und wenn dieſer ſeinen Charakter behält, ſo wird er weder durch Motive, noch durch die Gottheit ſelbſt beſchränkt werden können. Was für eine Ausſicht gewährt dieſe Vorſtellungsart? Endlich die moraliſche Regierung Gottes wird durch

das

das indeterminiſtiſche Syſtem in einem ihrer ſehr unwürdigen Lichte dargeſtellt. Wie gleichgültig muß ſie erſcheinen, wenn man annimt, daß unzählige Willensentſchlüße bey den Menſchen in jedem Augenblicke entſtehen, die die Gottheit nicht einmal voraus ſehen, vielweniger regieren kann! Die Vorſehung muß hier unaufhörlich wegen der Folgen dieſer freyen unvorhergeſehenen Volitionen beſorgt, und beſchäfftigt ſeyn, die Inconvenienzen wieder gut zu machen, welche daraus entſpringen, und die Harmonie der moraliſchen Weltordnung ſtören. 5) Auf die von Palmer geäußerte Beſorgniß, daß der Determinism eine ſehr nachtheilige Wirkung auf die Moralität des großen Haufens der Menſchen haben dürfte, antwortet Prieſtley, daß die Erfahrung bey allen denen, die ſich mit Ueberzeugung zu demſelben bekennen, das Gegentheil bewähre. Die Möglichkeit von Tugend und Laſter, und folglich auch von Belohnung und Strafe beym Determinismus, die der erſtere ebenfalls angefochten hatte, vertheidigt der letztere ſehr ſeicht. Es iſt in der That nicht einzuſehen, wie Prieſtley behaupten konte, daß einerſeits Handlungen des Menſchen ſeine eigenen und von dieſem ſelbſt abhängig wären und andererſeits ſie doch für determinirt erklärte. Sein Raiſonnement iſt hier Sophiſterey und Logomachie. Er ſagt: "Im ſtrengen und philoſophiſchen Sin-

Sinne hängt der Erfolg irgend einer Handlung von mir ſelbſt ab, wenn meine Handlung ein nothwendiges Glied in der Kette der Ereigniße war, durch welche ſie allein bewirkt werden konte. Wenn ich aber dies mit Gewißheit weiß, und der Gegenſtand oder Zweck nur begehrungswerth iſt; ſo muß die Begierde (falls ſie ſtark genug iſt) die Thätigkeit hervorbringen, welche zur Erreichung meines Endzwecks erfoderlich iſt. Die Handlung iſt und bleibt dabey immer meine eigene. Palmer erwiedert mir: Ein Ding, das ſeyn muß, das muß ſeyn; aber wenn Palmers Schrift von Prieſtley beantwortet werden ſoll, ſo wird es von des letztern Willen abhangen, ob er ſie beantworte oder nicht, und er kann es daher ſich bequem machen, und nicht antworten. Allein ich antworte, daß ich dies thun würde, wenn ich nicht das Verlangen nach dem Gegentheile hätte, welches ich gleichwohl habe, und wenn ich glaubte, daß gar keine Aeuſſerungen meiner Selbſtthätigkeit zur Erreichung meines Zweckes nöthig ſeyen, was auch nicht der Fall iſt. Hierin ſetzt Prieſtley den Unterſchied zwiſchen ſeiner ſogenannten philoſophiſchen Nothwendigkeit, und der Calviniſtiſchen Lehre von der Prädeſtination. Der letztern zufolge iſt die Bekehrung Jemandes ganz Werk der freyen und unabhängigen Gnade Gottes, und die Perſon des Bekehrten ſelbſt

kann

kann zu der Umwandlung ſeiner Geſinnung nicht das Geringſte beytragen. Hier iſt Gott der allein thätige, und der Menſch iſt durchaus paſſiv; denn ſein Thun oder Laſſen ſteht mit dem Endzwecke, welchen er beabſichtigt, in gar keiner Verknüpfung. Von dieſer Vorſtellungsart, meynt nun P., ſey ſeine philoſophiſche Nothwendigkeit gerade das Contrarium. Dieſe letztere ſetzt nur einen nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen unſern Beſtrebungen und dem Erfolge voraus; und wenn nur die Begierde des Erfolgs, als das erſte Glied in dieſer Kette, hinreichend ſtark iſt, ſo wird das Uebrige von ſelbſt erfolgen, und der Zweck wird gewiß erreicht werden. Prieſtley ſcheint hierbey gar nicht bedacht zu haben, daß auch die Begierde, nach ſeinem Syſteme, äußerlich determinirt, und folglich der vermeynte Unterſchied zwiſchen der philoſophiſchen Nothwendigkeit und der Calviniſtiſchen Prädeſtination bloß erträumt iſt. Auch die Vergleichung, die er zwiſchen dem Willensacte und einem Urtheile anſtellt, beweiſt nichts für ihn. Ein Urtheil, ſagt er, iſt ſo gut eine Thätigkeit des Geiſtes, wie ein Willensentſchluß. Aber hat irgend ein Menſch über ſein Urtheil eine Gewalt? Wird dieſes nicht nothwendig durch Gründe beſtimt? — Niemand legt aber auch dem Urtheile eine Freyheit bey, ſondern nur dem Willen, und beyde Vermögen des Gemüths ſind von einan-

ander ſpecifiſch verſchieden. — Palmer war durch die Antwort Prieſtley's nichts weniger als befriedigt, und ſetzte ihm eine neue Schrift entgegen, welche dieſer in einem zweyten Schreiben beantwortete. Der Diſput geht nun zu ſehr in's Detail, als daß er hier weiter verfolgt werden könte, zumal da er ſich um einzelne Stellen und Ausdrücke in den gegenſeitigen Schriften beyder herum dreht; ohne deren Aushebung er nicht verſtändlich ſeyn kann.

S. Obſervations in defence of the liberty of man, as a moral Agent: in anſwer to Dr. *Prieſtley's* Illuſtrations of philoſophical neceſſity. By *Iohn Palmer*; London 1779. 8. — A Letter to *Iohn Palmer* in defence of the Illuſtrations of philoſophical neceſſity; by *Ioſ. Prieſtley*; London 1779. — Die hierauf folgende Gegenſchrift Palmer's unter dem Titel: Appendix to the Obſervat. etc. London 1780. veranlaßte auf Seiten Prieſtley's: A ſecond letter to *Iohn Palmer* etc. London 1780. 8.

§. 2052.

Noch einen andern Gegner auſſer den erwähnten erhielt Prieſtley an dem berühmten Alterthumsforſcher Jacob Bryant. Dieſer ſuchte darzuthun, daß ungeachtet P. den Men-

ſchen eine gewiße Freyheit geſtatte, und auch ſein Syſtem von der Calviniſtiſchen Prädeſtination und dem Fatalismus der Alten unterſcheide, dennoch nichts anders als dieſer Fatalismus darin enthalten ſey, und alle Freyheit ſchlechthin aufgehoben werde. Er deckte ihm mehrere Widerſprüche in ſeinen Behauptungen auf; z. B. daß er jedes Medium zwiſchen den beyden Syſtemen, der Freyheit und Nothwendigkeit, leugne, und doch ſeine Vorſtellungsart als ein ſolches Medium angeſehen wiſſen wolle; daß er die Freyheit in die Abweſenheit äußerer Hinderniße der Wahl ſetze, und die Wahl des Menſchen einer äußern Nothwendigkeit unterwerfe, indem er behaupte, daß der Wille des Menſchen nie determinirt werde ohne eine wirkliche oder ſcheinbare ihm fremde Urſache; daß eine Determination des Willens nicht anders ſeyn konte, als ſie war. Bryant leugnet auch die nothwendige Cauſalverknüpfung der Vorſtellungen, die zum Determinismus nothwendig gehöre. Zwiſchen der letzten Idee eines Menſchen, bevor er einſchläft, und der erſten beym Wiedererwachen, iſt gar keine Verbindung; und wenn man auch auf die Träume Rückſicht nehme, ſo dürfe man ſtatt des Schlafes nur die Zuſtände der Ohnmacht und des Scheintodes in Erwägung ziehen. Auf das Prieſtleyſche Argument, daß die Allwiſſenheit und Vorſehung Gottes

durch

durch die Freyheit aufgehoben werde, erwiedert B., daß die Art, wie Gott die Welt, und insbeſondre auch die menſchlichen Handlungen, erkenne und regiere, ein für uns ganz unergründlicher Gegenſtand ſey. Er giebt zu, daß Gründe auf den Willen Einfluß haben und ihn oft determiniren; aber er leugnet, daß der Wille ſchlechthin von äußern Motiven abhängig ſey. Er leugnet ferner die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen beym Determinism, und äußert ſeine Verwunderung, wie Prieſtley dies gar nicht einſehen könne oder wolle. Der letzte hatte ſich hier auf die Diſpoſition des Gemüths berufen, die einen Menſchen gut oder böſe mache. Aber B. fragt mit Recht, von wem denn dieſe Diſpoſition herrühre? und wenn der Menſch ſelbſt nichts dazu beytragen kann, ob er ſich durch dieſelbe Schuld oder Verdienſt zuziehen könne? Die Folgerung aus dem determiniſtiſchen Syſteme, daß Gott auch der Urheber der Sünde ſeyn müſſe, leitet zu einem Abgrunde, den Prieſtley vergebens zu verbergen oder zu verdecken ſich bemüht. Es iſt nicht die Frage: wie Gott als Urheber der Sünde vorgeſtellt werden möge? ſondern: ob er es ſey, oder nicht? Und die letztere Frage beantwortet P. nach ſeinem Syſteme bejahend und muß ſie ſo beantworten. Gleichwohl erregt es Schauder, wenn man ſich Gott als den determinirenden Grund aller Unthaten denkt,

welche das Menſchengeſchlecht in einzelnen Individuen ſich von jeher hat zu ſchulden kommen laſſen. Der Satz: Was ſich in Gutes endigt, iſt in philoſophiſchem Sinne gut, iſt unbedingt genommen falſch; es war ein Grundſatz der Jeſuitiſchen Moral, nach welchem man durch Ströme Bluts waten darf, um zu einem guten Zwecke zu gelangen; der unmöglich von dem Verhältniße der Gottheit zur Welt gelten kann. Prieſtley bekennt auch ſelbſt, daß die Anwendung des Böſen zu einem guten Endzwecke eine bloße Theorie ſey, die ſich nicht in der moraliſchen Praxis ausführen laſſe. — Prieſtley antwortete dem Bryant bitterer, als jedem Andern ſeiner Gegner; er war durch den anmaaßenden Ton, und durch manche beleidigende Vorwürfe jenes dazu gereizt worden. Er läßt der Gelehrſamkeit desſelben Gerechtigkeit wiederfahren, ſpricht ihm aber alles philoſophiſche Talent und beſonders alle Einſicht in die Metaphyſik ab; obgleich B. verſichert hatte, die Lehre von der Freyheit längſt zu einem Gegenſtande wiederholten angeſtrengten Nachdenkens gemacht zu haben. Die Gegenſchrift Prieſtley's dreht ſich daher auch zum Theile um Perſönlichkeiten herum, und enthält in Beziehung auf die Materie des Streits nichts, was nicht ſchon in den frühern Werken desſelben umſtändlich erörtert war. Was alſo Bryant treffendes gegen den Determinis-

mus

mus vorgebracht hat, iſt vom P. nicht widerlegt. Darin aber hat dieſer nicht Unrecht, daß jener mehr ſchwatzte als raiſonnirte, und bey ſeinem in der That geringem philoſophiſchen Talente viel zu hoch gehende Anſprüche äußerte, alſo eine Caſtigation in Anſehung derſelben vollkommen verdiente.

S. An Addreſs to Dr. *Prieſtley* upon his doctrine of philoſophical neceſsity illuſtrated. By *Iacob Bryant* Eſq. London 1780. 8. — A Letter to *Iacob Bryant* in defence of philoſophical neceſsity. By *Ioſeph Prieſtley*, (mit dem Motto aus Pope: Drink deep, or taſte not); London 1780. 8. Da Prieſtley unter den neuern Philoſophen überhaupt einer der vornehmſten und ſcharfſinnigſten Vertheidiger des Determinismus iſt, hauptſächlich inwiefern ſich mit dieſem Syſteme die Möglichkeit der Moralität, der Belohnung und Strafe, und der Religion, vereinigen laſſen; ſo habe ich ſeine Vorſtellungsart und die von ihm deßhalb mit mehrern der trefflichſten engliſchen Philoſophen geführten Streitigkeiten ausführlicher erörtert. Der Streit über Freyheit oder Nichtfreyheit des Menſchen blieb auch nach dieſen Debatten darüber unentſchieden. Alle Gegner Prieſtley's ſcheinen mir zwey Hauptgründe, auf welchen ſein Syſtem beruhte, entweder gar nicht, oder doch nicht ganz gefaßt zu haben, und daher kam es, daß er ungeachtet ſehr treffender Gegengründe,

die ſie vorbrachten, ſich doch nicht widerlegt glaubte. Der erſte Grund war, daß er ſich den Menſchen bloß als Erſcheinung vorſtellte, als ein Weſen, deßen Exiſtenz und Thätigkeit durch die Zeit bedingt ſey, ſo daß jede Thätigkeit desſelben eine andere als Grund oder Motiv vorausſetze, und die ganze Reihe der Thätigkeiten eine ununterbrochene Kette ausmache, die ſich an die Kette der Weltveränderungen überhaupt anſchließt, und von der Gottheit, als dem Urheber und Regenten des Weltalls, ihre erſte Determination empfängt. Dieſes drückte P. durch den Satz aus, daß ein freyes Handeln ohne alles Motiv eine Wirkung ohne Urſache seyn müſſe, was dem Satze vom Grunde widerſtreite, alſo nicht angenommen werden könne. Mit der Moralität und der Möglichkeit der Belohnung und Strafe ſcheint er dies ſo vereinigt zu haben, daß der Menſch beym Wollen und Handeln ſich doch immer bewußt ſey, daß dieſes von ihm ausgehe, ſein eigenes Wollen und Handeln ſey; daß derſelbe alſo den Determinism nicht ahnde, und daher durch Befolgung guter Motive ſich Verdienſt, und durch Befolgung ſchlechter ſich Schuld erwerbe, weil er wiſſe, daß eine beſtimte Art zu handeln auch einen beſtimten Erfolg habe. Hierin ſetzte er auch den Unterſchied zwiſchen der Calviniſtiſchen Prädeſtination und der von ihm ſogenannten philoſophiſchen Nothwendigkeit. Zu einer völligen Aufklärung des wahren Verhältnißes des Determinism zur Moralität iſt er nicht gelangt; denn ſonſt müßte er die

Unmöglichkeit der Vereinigung beyder auf die von ihm vorgeſchlagene Weiſe eingeſehen haben. Seine Gegner hatten Recht, wenn ſie die Möglichkeit der Moralität, des Verdienſtes und der Schuld, beym Determinism ſchlechthin ableugneten. Aber auch ihnen war nun im Wege, daß das Wollen und Handeln doch ſtets durch Motive und Gründe beſtimt wurde, und ſelbſt die Wahl unter den Motiven, die Deliberation, wieder einen Grund oder Motiv erfoderte. Daher konten ſie aus der Moralität als Factum auch den Indeterminism nicht beweiſen. Sie nahmen nun ein Selbſtbeſtimmungsvermögen an, in welchem der letzte Grund der eigentlich freyen Handlungen liege. Dies Vermögen mußte als ein ſolches erklärt werden, wodurch der Menſch auch unabhängig von allen Motiven handeln könte. Hier trat aber der zweyte Grund ein, auf welchen Prieſtley ſeinen Determinism ſtützte. Das Selbſtbeſtimmungsvermögen, ſofern es weder durch ein Urtheil als Grund, noch durch Begierde oder Leidenſchaft, überhaupt durch kein Motiv beſtimt werden ſoll, iſt eine ganz blinde zufällig wirkende Kraft, der es an einem Object und an der zu ihrer Wirkſamkeit nöthigen Sphäre der Umſtände durchaus gebricht, und wo ſich alſo gar nicht einſehen läßt, wie die Aeuſſerung derſelben die Moralität, die Möglichkeit von Verdienſt oder Schuld, ſolle begründen können. An dieſem Begriffe der Freyheit, den die Gegner P's ſelbſt aufſtellten, als eines von allen Gründen, auch der Vernunft, verſchiedenen

unabhängigen Selbſtbeſtimmungsvermögens, ſcheiterten alle Raiſonnements, die ſie dem P. entgegenſetzten: ſo wie dieſer dadurch eine entſchiedene Anhänglichkeit an ſein Syſtem gewann, das ihm überdies mit der göttlichen Allwiſſenheit, Vorſehung, Weltordnung, verträglicher ſchien. Die Argumente, die er von dem Verhältniße Gottes zur Welt und vornehmlich zu den vernünftigen Geſchöpfen entlehnte, waren freylich nicht für den Determinism beweiſend, weil, wenn man ſie gelten ließ, mehr daraus folgte, als folgen durfte, daß nehmlich die Tugend des Menſchen, als ein Werk Gottes, gar nichts Verdienſtliches habe, und Gott der unmittelbare Urheber der Sünde ſey. Die Ausflucht, die P. wegen der letzten Folgerung nahm, welche ſein Syſtem wirklich am meiſten drückte, war ſehr erbärmlich. Wenn nur die Sünde, meynt er, einen guten Zweck habe, ſich in Gutes endige, ſo könne man Gott immerhin für den Urheber derſelben gelten laſſen. Es war natürlich, daß die Gegner Prieſtley's in dieſer ſeiner Behauptung eine Gottesläſterung fanden; wiewohl ſie ſelbſt die Möglichkeit des Böſen in Beziehung auf die Gottheit als Urheber der vernünftigen Geſchöpfe, da die Gottheit doch Urheber der Freyheit iſt, nach dem indeterminiſtiſchen Syſteme nicht würden haben erklären können, die andern Schwierigkeiten ungerechnet, die aus dem Verhältniße Gottes zur Welt gegen den Indeterminismus erwachſen. Am beſten verfahren hier beyde Par-

teyen, wenn ſie auf Argumente für und wider ihre Vorſtellungsarten aus dem Verhältniße Gottes zur Welt und den göttlichen Eigenſchaften überhaupt ganz Verzicht thun, und ſich beyde darüber vereinigen, daß dieſe Gegenſtände alle Faſſungskraft der Vernunft überſteigen, und folglich von erträumten Begriffen über dieſelben weder für noch wider die Lehre von der Freyheit Gebrauch gemacht werden kann. Denn der Diſput beyder aus ſolchen Argumenten kann nicht anders als endlos ſeyn, und hat überdem das Nachtheilige, daß er leicht bey ſolchen Philoſophen, die zugleich eifrige Anhänger poſitiver Religionsdogmen ſind, zur Intoleranz und zu gegenſeitigen Vorwürfen von Irreligioſität verführt, wie ſich das auch auffallend in den Streitſchriften zwiſchen Prieſtley und Bryant zeigt. —

Die Natur des Gefühls der Reue hat Prieſtley verkannt, und ſeine Gegner haben dieſe viel zu wenig in's Licht geſtellt, und gegen den Determinism benutzt, ſo wenig auch zu leugnen iſt, daß ſie den Zuſammenhang desſelben mit der moraliſchen Freyheit des Menſchen ahndeten, da ſie es eben deßwegen als Grund für dieſelbe anführten. Prieſtley betrachtet das Gefühl der Reue wie alle andere Gefühle, als ein ſolches, das ſich bloß auf den ſinnlichen Zuſtand des Menſchen beziehe, nicht lediglich auf die vernünftige moraliſche Perſon desſelben. Er erklärt es daher für ein Truggefühl, das für die Freyheit nichts beweiſe. Wenn ſich

Jemand alle die Gründe und Motive
ſeine ganze Gemüthsſtimmung, während
handelte, hernach wieder vergegenwärtig
ſo wird er einſehen, daß er nicht and
handeln konte, als wie er gehandelt ha
und daß es alſo albern ſey, ſich mit Scham
und Reue zu peinigen, zumal da die geſche-
hene Handlung dadurch ſchlechterdings nicht
ungeſchehen gemacht werde. Prieſtley würde
hier, wie es ihm öfter begegnet iſt, in ſei-
nem Raiſonnement ſelbſt inconſequent, ohne
es zu merken. Er giebt es für eine Thorheit
aus, ſich dem Gefühle der Reue zu über-
laſſen, und ſchlägt Mittel vor, es zu un-
terdrücken, oder zu mindern, als ob die
Reue, die Jemand ſeiner ſchlechten Hand-
lungen wegen empfindet, nicht auch zu den
determinirten Zuſtänden gehöre, und nicht
der Menſch, der bereue, durchaus bereuen
müſſe, er möge wollen oder nicht und an
ſeinen Handlungen ſchuld ſeyn oder nicht.
Ferner das Gefühl der Reue iſt von jedem
andern unangenehmen Gefühle, das uns et-
wa ein gehabter Schaden verurſacht, we-
ſentlich verſchieden. Die Erinnerung an
ſinnliche Schmerzen iſt eher angenehm als
unangenehm, und ein Verluſt an Gütern
wird uns in der Folge kein peinliches An-
denken verurſachen; wir vergeſſen ihn auch
wohl ganz. Allein die Reue über ſchlechte
Handlungen bleibt dieſelbe, und wenn wir
ſie auch vor einer langen Reihe von Jahren
begiengen, die ſeitdem verfloſſen ſind. Die
Zeit ändert hierin nichts. Daher iſt die
Reue auf dem Sterbebette ſo peinlich, wor-

aus

aus erhellt, daß ſie ein moraliſcher Vernunftzuſtand iſt, der nothwendig Freyheit im Handeln vorausſetzt, weil, wenn der Menſch nicht frey wäre, die Reue nicht bloß ungereimt, ſondern auch nicht einmal möglich ſeyn würde. Die Thiere, denen Vernunft und Freyheit fehlt, und die lediglich durch ſinnliches Gefühl und Inſtinct motivirt werden, kennen die moraliſche Reue gar nicht. Die Schaam, welche man bey einigen Thieren bemerkt, wenn ſie etwas gethan haben, was ihnen gewöhnlich Strafe zuzieht, und nun dieſes von ihren Herrn entdeckt wird, iſt ſinnliche Furcht vor der Strafe, und kann wenigſtens mit der moraliſchen Reue nie parallelisirt werden.

Zu verwundern iſt, daß dem Prieſtley das Bewußtſeyn der Freyheit ſelbſt als Thatſache nicht mehr aufgefallen iſt. Er leugnet dies nicht ab, und räumt wegen desſelben dem Menſchen ausdrücklich einen Grad der Freyheit ein, ſo weit ſich dieſe möglicherweiſe erſtrecken könne, und nach ſeiner Meynung zur Moralität nothwendig ſey. Es ſcheint, er hat ſich das Gefühl der Freyheit daraus erklärt, daß der Menſch ſich des Wollens als eines Actes ſeiner eigenen Thätigkeit bewußt iſt, nicht aber der ganzen Reihe von Gründen, die ſein Wollen beſtimmen, obgleich er mittelſt der Speculation das Daſeyn einer ſolchen Reihe einſehen kann. Auch dieſer einſeitige und falſche Begriff des Prieſtley von Freyheit trug dazu bey, daß er den Determinism ſo hart

näckig

näckig verfocht. Denn was die Menſchen für Freyheit hielten und wirklich halten könten, wähnte er ihnen nicht zu entziehen, und ſo ſchien ihm der Determinism auch mit der gemeinen Denkart über Freyheit gar nicht zu diſharmoniren; worin er jedoch ſich gröblich irrte, wie ihm auch ſeine Gegner überzeugend genug darthaten, wenn er ſich hätte überzeugen laſſen wollen.

Was inzwiſchen für den Determinism in Prieſtley's Urtheil am entſcheidendſten war, blieben immer die beyden Argumente, daß jede Handlung des Menſchen durch einen vorhergehenden Grund in der Zeit bedingt ſey; und daß das von ſeinen Gegnern zum Behufe der Moralität angenommene Selbſtbeſtimmungsvermögen, welches unabhängig von Gründen und Motiven wirkſam ſeyn könne, eine blinde Kraft ſey, die ihrer Natur nach nichts zum Verdienſte oder zur Schuld des Menſchen thun könne. Dieſe beyden Argumente ſind erſt durch die Kantiſche Lehre von dem Menſchen als abſoluter Intelligenz, und durch die Aufklärung des Zuſammenhanges zwiſchen dem Sittengeſetze der Vernunft und der Freyheit weggeräumt worden. Sofern der Menſch als Erſcheinung vorgeſtellt wird, wo ſein ganzes Daſeyn und alle ſeine Thätigkeiten durch die Zeit bedingt ſind, iſt der Determinism nicht abzulehnen, und daher diente auch von jeher der Satz vom Grunde den Determiniſten zu einer Hauptſtütze ihres Syſtems. Allein als abſolute Intelligenz iſt der Menſch, ſein

Da-

Daſeyn und Wollen, von der Zeit unabhängig; er kann gleichſam in die Zeit eingreifen, und dynamiſch einen erſten Anfang einer Zeitreihe, und einer Reihe von Thätigkeiten und Veränderungen beſtimmen. Die Freyheit iſt bloß intelligibel, und zugleich ein Beweis von der Immaterialität der Seele. In der Erſcheinung kann ſie ſich nie zeigen, weil, ſo wie das Wollen des Menſchen zum Handeln wird und in die Welt der Erſcheinungen übergeht, dasſelbe auch ſofort an die nothwendige Bedingung der Erſcheinungen, die Zeit, gebunden iſt. Ein bloß logiſcher Begriff, der darauf beruhte, daß man ſich immer das Gegegentheil deßen, was man will und thut, zu denken vermag, obgleich in der Wirklichkeit immer nur Eine beſtimte Reihe von Handlungen ſtatt findet, kann die Freyheit nicht ſeyn. Der Menſch kann das Gegentheil deßen, was er will, nicht bloß denken; es ſteht auch bey ihm, es zu realiſiren. Die Freyheit der abſoluten Intelligenz iſt ferner nichts weniger, als eine ganz blinde zufällig wirkende Kraft. Sie gehört zum Weſen der Vernunft, und hat wie alle andere Kräfte der Natur und des menſchlichen Gemüths, ein Geſetz ihrer Wirkſamkeit, das Sittengeſetz, was zwar keine phyſiſche Nothwendigkeit, aber doch eine moraliſche, eine Nöthigung enthält, und eben dadurch die Möglichkeit der Moralität, des Verdienſtes und der Schuld, für den freyen Menſchen begründet. Price war der Einſicht in jenes Geſetz der Freyheit ſehr nahe, ohne ſich doch ihrer

ganz

ganz zu bemächtigen. Seine Unterſcheidung phyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit der Handlungen entſprang daraus, und die Gründe waren nicht ſtringent, welche Prieſtley gegen dieſe Unterſcheidung vorbrachte. Aber freylich ſind auch mit der Kantiſchen Theorie noch manche Schwierigkeiten verbunden, und das philoſophiſche Problem von der Freyheit kann immer zu denen gezählt werden, die noch nicht ganz befriedigend gelöſt ſind. So läßt ſich mit dem Menſchen als abſolutem Subjecte an ſich unabhängig von der Zeitbeſtimmung gar keine irgend deutliche Vorſtellung verknüpfen, weil es an jedem erkennbaren Merkmale gebricht. Auch in Anſehung des Sittengeſetzes und des Zuſammenhanges des Willens mit der Erkentniß iſt noch Vieles dunkel. Der Indeterminismus iſt durch die Kantiſche Lehre probabler geworden, als das entgegengeſetzte Syſtem, was er bey der Majorität der Philoſophen ſtets war; allein er iſt keinesweges ausſchließlich erwieſen.

§. 2055.

§. 2055.

Durch ſeine Theilnahme an den politiſchen Debatten über die franzöſiſche Revolution und die neue franzöſiſche Geſetzgebung, die eine Folge derſelben war, iſt Prieſtley auch als politiſcher Schriftſteller merkwürdig geworden. Ich will hier nur ſeiner vornehmſten politiſchen Grundſätze erwähnen, die er lange vor der Revolution aufſtellte, und nachher in mehr einzelnen Schriften weiter ausgeführt, und in ihrer Anwendung auf die neueſten politiſchen Angelegenheiten erörtert hat, wobey er ſich zugleich durch eine Freymüthigkeit auszeichnete, die ſelbſt in England auffiel; wiewohl er beſtimt erklärte, daß er zwar ein Feind Carl's I von England, aber auch Cromwell's ſey. Jene Grundſätze ſind folgende: Erſtlich: Die Beſtimmung des Menſchen als vernünftigen Weſens wird durch die Geſellſchaft und die Statsverfaſſung befördert. Nur diejenige Statsverfaſſung aber kann auf Billigung Anſpruch machen, welche den Fortſchritt der Menſchheit zu ihrer Beſtimmung begünſtigt; diejenige iſt zu verwerfen, welche dies nicht thut, oder gar das Gegentheil bewirkt. Zweytens: Eine zweckmäßige Statsverfaſſung beruht auf politiſcher und bürgerlicher Freyheit. Jene beſteht in dem Rechte, welches ſich die Statsglieder vorbehalten, entweder

ſelbſt

ſelbſt zu den öffentlichen Statsämtern zu gelangen, oder ihre Stimmen zur Ernennung ſolcher Perſonen zu geben, welche ſie verwalten. Dieſe beſteht in dem Rechte der Statsglieder, das ſie ſich über ihre eigene Handlungen vorbehalten zur Bewirkung ihres Vortheils und ihrer Glückſeligkeit, und von diesem muß etwas zur Erreichung des Statszweckes aufgeopfert werden. Drittens: Die vollkommenſte politiſche Freyheit findet nur in einem State ſtatt, wo jeder Bürger zu den höchſten Statsämtern gelangen, und den allgemeinen Willen regieren kann. Dies iſt daher auch die rechtmäßigſte und billigſte Statsverfaſſung. Hingegen in einem State, wo ein Bürger durch ſeine Geburt oder Glücksumſtände von den Statsämtern ausgeſchloſſen iſt, oder auch bey Ernennung der Perſonen, welche ſie bekleiden ſollen, keine Stimme hat, ſo viele bürgerliche Freyheit er übrigens haben mag, ſo hat er doch keine politiſche, und in allen den Fällen, wo der Stat auf ſeine Handlungen Einfluß hat, entbehrt er auch der bürgerlichen. Daß der Erfahrung nach keine Statsverfaſſung auf jene Weiſe entſtand, ſondern faſt alle mehr oder weniger Züge von Tyranney enthielten, oder noch enthalten, iſt hiergegen kein gültiger Einwurf. Viertens: Jeder Menſch hat ein natürliches Recht, das auf das Weltbeſte gegründet iſt, ſich von jeder

Un-

Unterdrückung zu befreyen, und daher dürfen alle Völker die Statsformen, unter welchen ſie leben, und in welche ſie nicht urſprünglich einwilligten, auf jene einzig rechtmäßige und für alle billige Statsform zurückführen. Wenn auch ein dermalen lebendes Volk ſein ganzes Intereſſe der Willkühr eines Einzigen unterworfen hat, ſo werden dadurch die Nachkommen desſelben im geringſten nicht gebunden. Fünftens: Die Nothwendigkeit einer unbedingt gleichen politiſchen Freyheit für alle und jede Individuen im State läßt ſich nicht behaupten. Sie iſt unausführbar wegen der phyſiſchen und moraliſchen Verſchiedenheit der Individuen ſelbſt. Höchſtens könte ſie nur in kleinen Republiken ſeyn, wie die alten griechiſchen waren, und ſolche kleine Staten ſind für die größere Vervollkomnung des Menſchengeſchlechts nicht rathſam; auch könten ſie ſich nicht gegen die Angriffe größerer Nationen ſchützen. Bey größern Nationen aber könte immerhin zum Wohle des Ganzen die politiſche Freyheit der Individuen dahin eingeſchränkt ſeyn, daß nur Perſonen von beträchtlichem Vermögen die oberſten Stellen der Regierung erhalten könten; nicht bloß, weil ſie wahrſcheinlich unter übrigens gleichen Umſtänden die beſte Erziehung und Bildung erhalten, und folglich für das Intereſſe des Stats am weiſeſten rathen und handeln werden; ſondern weil

unabhängigen Selbſtbeſtimmungsvermögens, ſcheiterten alle Raiſonnements, die ſie dem P. entgegenſetzten: ſo wie dieſer dadurch eine entſchiedene Anhänglichkeit an ſein Syſtem gewann, das ihm überdies mit der göttlichen Allwiſſenheit, Vorſehung, Weltordnung, verträglicher ſchien. Die Argumente, die er von dem Verhältniße Gottes zur Welt und vornehmlich zu den vernünftigen Geſchöpfen entlehnte, waren freylich nicht für den Determinism beweiſend, weil, wenn man ſie gelten ließ, mehr daraus folgte, als folgen durfte, daß nehmlich die Tugend des Menſchen, als ein Werk Gottes, gar nichts Verdienſtliches habe, und Gott der unmittelbare Urheber der Sünde ſey. Die Ausflucht, die P. wegen der letzten Folgerung nahm, welche ſein Syſtem wirklich am meiſten drückte, war ſehr erbärmlich. Wenn nur die Sünde, meynt er, einen guten Zweck habe, ſich in Gutes endige, ſo könne man Gott immerhin für den Urheber derſelben gelten laſſen. Es war natürlich, daß die Gegner Prieſtley's in dieſer ſeiner Behauptung eine Gottesläſterung fanden; wiewohl ſie ſelbſt die Möglichkeit des Böſen in Beziehung auf die Gottheit als Urheber der vernünftigen Geſchöpfe, da die Gottheit doch Urheber der Freyheit iſt, nach dem indeterminiſtiſchen Syſteme nicht würden haben erklären können, die andern Schwierigkeiten ungerechnet, die aus dem Verhältniße Gottes zur Welt gegen den Indeterminismus erwachſen. Am beſten verfahren hier beyde Par-

teyen

teyen, wenn ſie auf Argumente für und wider ihre Vorſtellungsarten aus dem Verhältniße Gottes zur Welt und den göttlichen Eigenſchaften überhaupt ganz Verzicht thun, und ſich beyde darüber vereinigen, daß dieſe Gegenſtände alle Faſſungskraft der Vernunft überſteigen, und folglich von erträumten Begriffen über dieſelben weder für noch wider die Lehre von der Freyheit Gebrauch gemacht werden kann. Denn der Diſput beyder aus ſolchen Argumenten kann nicht anders als endlos ſeyn, und hat überdem das Nachtheilige, daß er leicht bey ſolchen Philoſophen, die zugleich eifrige Anhänger poſitiver Religionsdogmen ſind, zur Intoleranz und zu gegenſeitigen Vorwürfen von Irreligioſität verführt, wie ſich das auch auffallend in ben Streitſchriften zwiſchen Prieſtley und Bryant zeigt. —

Die Natur des Gefühls der Reue hat Prieſtley verkannt, und ſeine Gegner haben dieſe viel zu wenig in's Licht geſtellt, und gegen den Determinism benutzt, ſo wenig auch zu leugnen iſt, daß ſie den Zuſammenhang desſelben mit der moraliſchen Freyheit des Menſchen ahndeten, da ſie es eben deßwegen als Grund für dieſelbe anführten. Prieſtley betrachtet das Gefühl der Reue wie alle andere Gefühle, als ein ſolches, das ſich bloß auf den ſinnlichen Zuſtand des Menſchen beziehe, nicht lediglich auf die vernünftige moraliſche Perſon desſelben. Er erklärt es daher für ein Truggefühl, das für die Freyheit nichts beweiſe. Wenn ſich

Jemand alle die Gründe und Motive und ſeine ganze Gemüthsſtimmung, während er handelte, hernach wieder vergegenwärtigt; ſo wird er einſehen, daß er nicht anders handeln konte, als wie er gehandelt hat, und daß es alſo albern ſey, ſich mit Schaam und Reue zu peinigen, zumal da die geſchehene Handlung dadurch ſchlechterdings nicht ungeſchehen gemacht werde. Prieſtley wurde hier, wie es ihm öfter begegnet iſt, in ſeinem Raiſonnement ſelbſt inconſequent, ohne es zu merken. Er giebt es für eine Thorheit aus, ſich dem Gefühle der Reue zu überlaſſen, und ſchlägt Mittel vor, es zu unterdrücken, oder zu mindern, als ob die Reue, die Jemand ſeiner ſchlechten Handlungen wegen empfindet, nicht auch zu den determinirten Zuſtänden gehöre, und nicht der Menſch, der bereue, durchaus bereuen müſſe, er möge wollen oder nicht und an ſeinen Handlungen ſchuld ſeyn oder nicht. Ferner das Gefühl der Reue iſt von jedem andern unangenehmen Gefühle, das uns etwa ein gehabter Schaden verurſacht, weſentlich verſchieden. Die Erinnerung an ſinnliche Schmerzen iſt eher angenehm als unangenehm, und ein Verluſt an Gütern wird uns in der Folge kein peinliches Andenken verurſachen; wir vergeſſen ihn auch wohl ganz. Allein die Reue über ſchlechte Handlungen bleibt dieſelbe, und wenn wir ſie auch vor einer langen Reihe von Jahren begiengen, die ſeitdem verfloſſen ſind. Die Zeit ändert hierin nichts. Daher iſt die Reue auf dem Sterbebette ſo peinlich, woraus

aus erhellt, daß ſie ein moraliſcher Vernunftzuſtand iſt, der nothwendig Freyheit im Handeln vorausſetzt, weil, wenn der Menſch nicht frey wäre, die Reue nicht bloß ungereimt, ſondern auch nicht einmal möglich ſeyn würde. Ole Thiere, denen Vernunft und Freyheit fehlt, und die lediglich durch ſinnliches Gefühl und Inſtinct motivirt werden, kennen die moraliſche Reue gar nicht. Die Schaam, welche man bey einigen Thieren bemerkt, wenn ſie etwas gethan haben, was ihnen gewöhnlich Strafe zuzieht, und nun dieſes von ihren Herrn entdeckt wird, iſt ſinnliche Furcht vor der Strafe, und kann wenigſtens mit der moraliſchen Reue nie parallelisirt werden.

Zu verwundern iſt, daß dem Prieſtley das Bewußtſeyn der Freyheit ſelbſt als Thatſache nicht mehr aufgefallen iſt. Er leugnet dies nicht ab, und räumt wegen desſelben dem Menſchen ausdrücklich einen Grad der Freyheit ein, ſo weit ſich dieſe möglicherweiſe erſtrecken könne, und nach ſeiner Meynung zur Moralität nothwendig ſey. Es ſcheint, er hat ſich das Gefühl der Freyheit daraus erklärt, daß der Menſch ſich des Wollens als eines Actes ſeiner eigenen Thätigkeit bewußt iſt, nicht aber der ganzen Reihe von Gründen, die ſein Wollen beſtimmen, obgleich er mittelſt der Speculation das Daſeyn einer ſolchen Reihe einſehen kann. Auch dieſer einſeitige und falſche Begriff des Prieſtley von Freyheit trug dazu bey, daß er den Determinism ſo hart

näckig

näckig verfocht. Denn was die Menſchen für Freyheit hielten und wirklich halten könten, wähnte er ihnen nicht zu entziehen, und ſo ſchien ihm der Determinism auch mit der gemeinen Denkart über Freyheit gar nicht zu dißharmoniren; worin er jedoch ſich gröblich irrte, wie ihm auch ſeine Gegner überzeugend genug darthaten, wenn er ſich hätte überzeugen laſſen wollen.

Was inzwiſchen für den Determinism in Prieſtley's Urtheil am entſcheidendſten war, blieben immer die beyden Argumente, daß jede Handlung des Menſchen durch einen vorhergehenden Grund in der Zeit bedingt ſey; und daß das von ſeinen Gegnern zum Behufe der Moralität angenommene Selbſtbeſtimmungsvermögen, welches unabhängig von Gründen und Motiven wirkſam ſeyn könne, eine blinde Kraft ſey, die ihrer Natur nach nichts zum Verdienſte oder zur Schuld des Menſchen thun könne. Dieſe beyden Argumente ſind erſt durch die Kantiſche Lehre von dem Menſchen als abſoluter Intelligenz, und durch die Aufklärung des Zuſammenhanges zwiſchen dem Sittengeſetze der Vernunft und der Freyheit weggeräumt worden. Sofern der Menſch als Erſcheinung vorgeſtellt wird, wo ſein ganzes Daſeyn und alle ſeine Thätigkeiten durch die Zeit bedingt ſind, iſt der Determinism nicht abzulehnen, und daher diente auch von jeher der Satz vom Grunde den Determiniſten zu einer Hauptſtütze ihres Syſtems. Allein als abſolute Intelligenz iſt der Menſch, ſein

Da-

Daſeyn und Wollen, von der Zeit unabhängig; er kann gleichſam in die Zeit eingreifen, und dynamiſch einen erſten Anfang einer Zeitreihe, und einer Reihe von Thätigkeiten und Veränderungen beſtimmen. Die Freyheit iſt bloß intelligibel, und zugleich ein Beweis von der Immaterialität der Seele. In der Erſcheinung kann ſie ſich nie zeigen, weil, ſo wie das Wollen des Menſchen zum Handeln wird und in die Welt der Erſcheinungen übergeht, daſſelbe auch ſofort an die nothwendige Bedingung der Erſcheinungen, die Zeit, gebunden iſt. Ein bloß logiſcher Begriff, der darauf beruhte, daß man ſich immer das Gegegentheil deßen, was man will und thut, zu denken vermag, obgleich in der Wirklichkeit immer nur Eine beſtimte Reihe von Handlungen ſtatt findet, kann die Freyheit nicht ſeyn. Der Menſch kann das Gegentheil deßen, was er will, nicht bloß denken; es ſteht auch bey ihm, es zu realiſiren. Die Freyheit der abſoluten Intelligenz iſt ferner nichts weniger, als eine ganz blinde zufällig wirkende Kraft. Sie gehört zum Weſen der Vernunft, und hat wie alle andere Kräfte der Natur und des menſchlichen Gemüths, ein Geſetz ihrer Wirkſamkeit, das Sittengeſetz, was zwar keine phyſiſche Nothwendigkeit, aber doch eine moraliſche, eine Nöthigung enthält, und eben dadurch die Möglichkeit der Moralität, des Verdienſtes und der Schuld, für den freyen Menſchen begründet. Price war der Einſicht in jenes Geſetz der Freyheit ſehr nahe, ohne ſich doch ihrer

ganz

ganz zu bemächtigen. Seine Unterſcheidung phyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit der Handlungen entſprang daraus, und die Gründe waren nicht ſtringent, welche Prieſtley gegen dieſe Unterſcheidung vorbrachte. Aber freylich ſind auch mit der Kantiſchen Theorie noch manche Schwierigkeiten verbunden, und das philoſophiſche Problem von der Freyheit kann immer zu denen gezählt werden, die noch nicht ganz befriedigend gelöſt ſind. So läßt ſich mit dem Menſchen als abſolutem Subjecte an ſich unabhängig von der Zeitbeſtimmung gar keine irgend deutliche Vorſtellung verknüpfen, weil es an jedem erkennbaren Merkmale gebricht. Auch in Anſehung des Sittengeſetzes und des Zuſammenhanges des Willens mit der Erkentniß iſt noch Vieles dunkel. Der Indeterminismus iſt durch die Kantiſche Lehre probabler geworden, als das entgegengeſetzte Syſtem, was er bey der Majorität der Philoſophen ſtets war; allein er iſt keinesweges ausſchließlich erwieſen.

§. 2053.

Durch ſeine Theilnahme an den politiſchen Debatten über die franzöſiſche Revolution und die neue franzöſiſche Geſetzgebung, die eine Folge derſelben war, iſt Prieſtley auch als politiſcher Schriftſteller merkwürdig geworden. Ich will hier nur ſeiner vornehmſten politiſchen Grundſätze erwähnen, die er lange vor der Revolution aufſtellte, und nachher in mehr einzelnen Schriften weiter ausgeführt, und in ihrer Anwendung auf die neueſten politiſchen Angelegenheiten erörtert hat, wobey er ſich zugleich durch eine Freymüthigkeit auszeichnete, die ſelbſt in England auffiel; wiewohl er beſtimt erklärte, daß er zwar ein Feind Carl's I von England, aber auch Cromwell's ſey. Jene Grundſätze ſind folgende: **Erſtlich**: Die Beſtimmung des Menſchen als vernünftigen Weſens wird durch die Geſellſchaft und die Statsverfaſſung befördert. Nur diejenige Statsverfaſſung aber kann auf Billigung Anſpruch machen, welche den Fortſchritt der Menſchheit zu ihrer Beſtimmung begünſtigt; diejenige iſt zu verwerfen, welche dies nicht thut, oder gar das Gegentheil bewirkt. **Zweytens**: Eine zweckmäßige Statsverfaſſung beruht auf politiſcher und bürgerlicher Freyheit. Jene beſteht in dem Rechte, welches ſich die Statsglieder vorbehalten, entweder

ſelbſt

die ſie vorbrachten, ſich doch nicht widerlegt glaubte. Der erſte Grund war, daß er ſich den Menſchen bloß als Erſcheinung vorſtellte, als ein Weſen, deßen Exiſtenz und Thätigkeit durch die Zeit bedingt ſey, ſo daß jede Thätigkeit desſelben eine andere als Grund oder Motiv vorausſetze, und die ganze Reihe der Thätigkeiten eine ununterbrochene Kette ausmache, die ſich an die Kette der Weltveränderungen überhaupt anſchließt, und von der Gottheit, als dem Urheber und Regenten des Weltalls, ihre erſte Determination empfängt. Dieſes drückte P. durch den Satz aus, daß ein freyes Handeln ohne alles Motiv eine Wirkung ohne Urſache ſeyn müſſe, was dem Satze vom Grunde widerſtreite, alſo nicht angenommen werden könne. Mit der Moralität und der Möglichkeit der Belohnung und Strafe ſcheint er dies ſo vereinigt zu haben, daß der Menſch beym Wollen und Handeln ſich doch immer bewußt ſey, daß dieſes von ihm ausgehe, ſein eigenes Wollen und Handeln ſey; daß derſelbe alſo den Determinism nicht ahnde, und daher durch Befolgung guter Motive ſich Verdienſt, und durch Befolgung ſchlechter ſich Schuld erwerbe, weil er wiſſe, daß eine beſtimte Art zu handeln auch einen beſtimten Erfolg habe. Hierin ſetzte er auch den Unterſchied zwiſchen der Calviniſtiſchen Prädeſtination und der von ihm ſogenannten philoſophiſchen Nothwendigkeit. Zu einer völligen Aufklärung des wahren Verhältnißes des Determinism zur Moralitä[t] iſt er nicht gelangt; denn ſonſt müßte er [d]

Unmöglichkeit der Vereinigung beyder auf die von ihm vorgeſchlagene Weiſe eingeſehen haben. Seine Gegner hatten Recht, wenn ſie die Möglichkeit der Moralität, des Verdienſtes und der Schuld, beym Determinism ſchlechthin ableugneten. Aber auch ihnen war nun im Wege, daß das Wollen und Handeln doch ſtets durch Motive und Gründe beſtimt wurde, und ſelbſt die Wahl unter den Motiven, die Deliberation, wieder einen Grund oder Motiv erfoderte. Daher konten ſie aus der Moralität als Factum auch den Indeterminism nicht beweiſen. Sie nahmen nun ein Selbſtbeſtimmungsvermögen an, in welchem der letzte Grund der eigentlich freyen Handlungen liege. Dies Vermögen mußte als ein ſolches erklärt werden, wodurch der Menſch auch unabhängig von allen Motiven handeln könte. Hier trat aber der zweyte Grund ein, auf welchen Prieſtley ſeinen Determinism ſtützte. Das Selbſtbeſtimmungsvermögen, ſofern es weder durch ein Urtheil als Grund, noch durch Begierde oder Leidenſchaft, überhaupt durch kein Motiv beſtimt werden ſoll, iſt eine ganz blinde zufällig wirkende Kraft, der es an einem Object und an der zu ihrer Wirkſamkeit nöthigen Sphäre der Umſtände durchaus gebricht, und wo ſich alſo gar nicht einſehen läßt, wie die Aeuſſerung derſelben die Moralität, die Möglichkeit von Verdienſt oder Schuld, ſolle begründen können. An dieſem Begriffe der Freyheit, den die Gegner P's ſelbſt aufſtellten, als eines von allen Gründen, auch der Vernunft, verſchiedenen

unabhängigen Selbſtbeſtimmungsvermögens, ſcheiterten alle Raiſonnements, die ſie dem P. entgegenſetzten: ſo wie dieſer dadurch eine entſchiedene Anhänglichkeit an ſein Syſtem gewann, das ihm überdies mit der göttlichen Allwiſſenheit, Vorſehung, Weltordnung, verträglicher ſchien. Die Argumente, die er von dem Verhältniße Gottes zur Welt und vornehmlich zu den vernünftigen Geſchöpfen entlehnte, waren freylich nicht für den Determinism beweiſend, weil, wenn man ſie gelten ließ, mehr daraus folgte, als folgen durfte, daß nehmlich die Tugend des Menſchen, als ein Werk Gottes, gar nichts Verdienſtliches habe, und Gott der unmittelbare Urheber der Sünde ſey. Die Ausflucht, die P. wegen der letzten Folgerung nahm, welche ſein Syſtem wirklich am meiſten drückte, war ſehr erbärmlich. Wenn nur die Sünde, meynt er, einen guten Zweck habe, ſich in Gutes endige, ſo könne man Gott immerhin für den Urheber derſelben gelten laſſen. Es war natürlich, daß die Gegner Prieſtley's in dieſer ſeiner Behauptung eine Gottesläſterung fanden; wiewohl ſie ſelbſt die Möglichkeit des Böſen in Beziehung auf die Gottheit als Urheber der vernünftigen Geſchöpfe, da die Gottheit doch Urheber der Freyheit iſt, nach dem indeterminiſtiſchen Syſteme nicht würden haben erklären können, die andern Schwierigkeiten ungerechnet, die aus dem Verhältniße Gottes zur Welt gegen den Indeterminismus erwachſen. Am beſten verfahren hier beyde Par-

teyen

teyen, wenn ſie auf Argumente für und wider ihre Vorſtellungsarten aus dem Verhältniße Gottes zur Welt und den göttlichen Eigenſchaften überhaupt ganz Verzicht thun, und ſich beyde darüber vereinigen, daß dieſe Gegenſtände alle Faſſungskraft der Vernunft überſteigen, und folglich von erträumten Begriffen über dieſelben weder für noch wider die Lehre von der Freyheit Gebrauch gemacht werden kann. Denn der Diſput beyder aus ſolchen Argumenten kann nicht anders als endlos ſeyn, und hat überdem das Nachtheilige, daß er leicht bey ſolchen Philoſophen, die zugleich eifrige Anhänger poſitiver Religionsdogmen ſind, zur Intoleranz und zu gegenſeitigen Vorwürfen von Irreligioſität verführt, wie ſich das auch auffallend in ben Streitſchriften zwiſchen Prieſtley und Bryant zeigt. —

Die Natur des Gefühls der Reue hat Prieſtley verkannt, und ſeine Gegner haben dieſe viel zu wenig in's Licht geſtellt, und gegen den Determinism benutzt, ſo wenig auch zu leugnen iſt, daß ſie den Zuſammenhang desſelben mit der moraliſchen Freyheit des Menſchen ahndeten, da ſie es eben deßwegen als Grund für dieſelbe anführten. Prieſtley betrachtet das Gefühl der Reue wie alle andere Gefühle, als ein ſolches, das ſich bloß auf den ſinnlichen Zuſtand des Menſchen beziehe, nicht lediglich auf die vernünftige moraliſche Perſon desſelben. Er erklärt es daher für ein Truggefühl, das für die Freyheit nichts beweiſe. Wenn ſich

Jemand alle die Gründe und Motive und ſeine ganze Gemüthsſtimmung, während er handelte, hernach wieder vergegenwärtigt; ſo wird er einſehen, daß er nicht anders handeln konte, als wie er gehandelt hat, und daß es alſo albern ſey, ſich mit Schaam und Reue zu peinigen, zumal da die geſchehene Handlung dadurch ſchlechterdings nicht ungeſchehen gemacht werde. Prieſtley wurde hier, wie es ihm öfter begegnet iſt, in ſeinem Raiſonnement ſelbſt inconſequent, ohne es zu merken. Er giebt es für eine Thorheit aus, ſich dem Gefühle der Reue zu überlaſſen, und ſchlägt Mittel vor, es zu unterdrücken, oder zu mindern, als ob die Reue, die Jemand ſeiner ſchlechten Handlungen wegen empfindet, nicht auch zu den determinirten Zuſtänden gehöre, und nicht der Menſch, der bereue, durchaus bereuen müſſe, er möge wollen oder nicht und an ſeinen Handlungen ſchuld ſeyn oder nicht. Ferner das Gefühl der Reue iſt von jedem andern unangenehmen Gefühle, das uns etwa ein gehabter Schaden verurſacht, weſentlich verſchieden. Die Erinnerung an ſinnliche Schmerzen iſt eher angenehm als unangenehm, und ein Verluſt an Gütern wird uns in der Folge kein peinliches Andenken verurſachen; wir vergeſſen ihn auch wohl ganz. Allein die Reue über ſchlechte Handlungen bleibt dieſelbe, und wenn wir ſie auch vor einer langen Reihe von Jahren begiengen, die ſeitdem verfloſſen ſind. Die Zeit ändert hierin nichts. Daher iſt die Reue auf dem Sterbebette ſo peinlich, woraus

aus erhellt, daß ſie ein moraliſcher Vernunftzuſtand iſt, der nothwendig Freyheit im Handeln vorausſetzt, weil, wenn der Menſch nicht frey wäre, die Reue nicht bloß ungereimt, ſondern auch nicht einmal möglich ſeyn würde. Die Thiere, denen Vernunft und Freyheit fehlt, und die lediglich durch ſinnliches Gefühl und Inſtinct motivirt werden, kennen die moraliſche Reue gar nicht. Die Schaam, welche man bey einigen Thieren bemerkt, wenn ſie etwas gethan haben, was ihnen gewöhnlich Strafe zuzieht, und nun dieſes von ihren Herrn entdeckt wird, iſt ſinnliche Furcht vor der Strafe, und kann wenigſtens mit der moraliſchen Reue nie parallelisirt werden.

Zu verwundern iſt, daß dem Prieſtley das Bewußtſeyn der Freyheit ſelbſt als Thatſache nicht mehr aufgefallen iſt. Er leugnet dies nicht ab, und räumt wegen desſelben dem Menſchen ausdrücklich einen Grad der Freyheit ein, ſo weit ſich dieſe möglicherweiſe erſtrecken könne, und nach ſeiner Meynung zur Moralität nothwendig ſey. Es ſcheint, er hat ſich das Gefühl der Freyheit daraus erklärt, daß der Menſch ſich des Wollens als eines Actes ſeiner eigenen Thätigkeit bewußt iſt, nicht aber der ganzen Reihe von Gründen, die ſein Wollen beſtimmen, obgleich er mittelſt der Speculation das Daſeyn einer ſolchen Reihe einſehen kann. Auch dieſer einſeitige und falſche Begriff des Prieſtley von Freyheit trug dazu bey, daß er den Determinism ſo hart

näckig

näckig verfocht. Denn was die Menſchen für Freyheit hielten und wirklich halten könten, wähnte er ihnen nicht zu entziehen, und ſo ſchien ihm der Determinism auch mit der gemeinen Denkart über Freyheit gar nicht zu disharmoniren; worin er jedoch ſich gröblich irrte, wie ihm auch ſeine Gegner überzeugend genug darthaten, wenn er ſich hätte überzeugen laſſen wollen.

Was inzwiſchen für den Determinism in Prieſtley's Urtheil am entſcheidendſten war, blieben immer die beyden Argumente, daß jede Handlung des Menſchen durch einen vorhergehenden Grund in der Zeit bedingt ſey; und daß das von ſeinen Gegnern zum Behufe der Moralität angenommene Selbſtbeſtimmungsvermögen, welches unabhängig von Gründen und Motiven wirkſam ſeyn könne, eine blinde Kraft ſey, die ihrer Natur nach nichts zum Verdienſte oder zur Schuld des Menſchen thun könne. Dieſe beyden Argumente ſind erſt durch die Kantiſche Lehre von dem Menſchen als abſoluter Intelligenz, und durch die Aufklärung des Zuſammenhanges zwiſchen dem Sittengeſetze der Vernunft und der Freyheit weggeräumt worden. Sofern der Menſch als Erſcheinung vorgeſtellt wird, wo ſein ganzes Daſeyn und alle ſeine Thätigkeiten durch die Zeit bedingt ſind, iſt der Determinism nicht abzulehnen, und daher diente auch von jeher der Satz vom Grunde den Deterministen zu einer Hauptſtütze ihres Syſtems. Allein als abſolute Intelligenz iſt der Menſch, ſein

Da-

Daſeyn und Wollen, von der Zeit unabhängig; er kann gleichſam in die Zeit eingreifen, und dynamiſch einen erſten Anfang einer Zeitreihe, und einer Reihe von Thätigkeiten und Veränderungen beſtimmen. Die Freyheit iſt bloß intelligibel, und zugleich ein Beweis von der Immaterialität der Seele. In der Erſcheinung kann ſie ſich nie zeigen, weil, ſo wie das Wollen des Menſchen zum Handeln wird und in die Welt der Erſcheinungen übergeht, dasſelbe auch ſofort an die nothwendige Bedingung der Erſcheinungen, die Zeit, gebunden iſt. Ein bloß logiſcher Begriff, der darauf beruhte, daß man ſich immer das Gegegentheil deßen, was man will und thut, zu denken vermag, obgleich in der Wirklichkeit immer nur Eine beſtimte Reihe von Handlungen ſtatt findet, kann die Freyheit nicht ſeyn. Der Menſch kann das Gegentheil deßen, was er will, nicht bloß denken; es ſteht auch bey ihm, es zu realiſiren. Die Freyheit der abſoluten Intelligenz iſt ferner nichts weniger, als eine ganz blinde zufällig wirkende Kraft. Sie gehört zum Weſen der Vernunft, und hat wie alle andere Kräfte der Natur und des menſchlichen Gemüths, ein Geſetz ihrer Wirkſamkeit, das Sittengeſetz, was zwar keine phyſiſche Nothwendigkeit, aber doch eine moraliſche, eine Nöthigung enthält, und eben dadurch die Möglichkeit der Moralität, des Verdienſtes und der Schuld, für den freyen Menſchen begründet. Price war der Einſicht in jenes Geſetz der Freyheit ſehr nahe, ohne ſich doch ihrer

ganz

ganz zu bemächtigen. Seine Unterſcheidung phyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit der Handlungen entſprang daraus, und die Gründe waren nicht ſtringent, welche Prieſtley gegen dieſe Unterſcheidung vorbrachte. Aber freylich ſind auch mit der Kantiſchen Theorie noch manche Schwierigkeiten verbunden, und das philoſophiſche Problem von der Freyheit kann immer zu denen gezählt werden, die noch nicht ganz befriedigend gelöſt ſind. So läßt ſich mit dem Menſchen als abſolutem Subjecte an ſich unabhängig von der Zeitbeſtimmung gar keine irgend deutliche Vorſtellung verknüpfen, weil es an jedem erkennbaren Merkmale gebricht. Auch in Anſehung des Sittengeſetzes und des Zuſammenhanges des Willens mit der Erkentniß iſt noch Vieles dunkel. Der Indeterminismus iſt durch die Kantiſche Lehre probabler geworden, als das entgegengeſetzte Syſtem, was er bey der Majorität der Philoſophen ſtets war; allein er iſt keinesweges ausſchließlich erwieſen.

§. 2055.

§. 2053.

Durch ſeine Theilnahme an den politiſchen Debatten über die franzöſiſche Revolution und die neue franzöſiſche Geſetzgebung, die eine Folge derſelben war, iſt Prieſtley auch als politiſcher Schriftſteller merkwürdig geworden. Ich will hier nur ſeiner vornehmſten politiſchen Grundſätze erwähnen, die er lange vor der Revolution aufſtellte, und nachher in mehr einzelnen Schriften weiter ausgeführt, und in ihrer Anwendung auf die neueſten politiſchen Angelegenheiten erörtert hat, wobey er ſich zugleich durch eine Freymüthigkeit auszeichnete, die ſelbſt in England auffiel; wiewohl er beſtimt erklärte, daß er zwar ein Feind Carl's I von England, aber auch Cromwell's ſey. Jene Grundſätze ſind folgende: **Erſtlich**: Die Beſtimmung des Menſchen als vernünftigen Weſens wird durch die Geſellſchaft und die Statsverfaſſung befördert. Nur diejenige Statsverfaſſung aber kann auf Billigung Anſpruch machen, welche den Fortſchritt der Menſchheit zu ihrer Beſtimmung begünſtigt; diejenige iſt zu verwerfen, welche dies nicht thut, oder gar das Gegentheil bewirkt. **Zweytens**: Eine zweckmäßige Statsverfaſſung beruht auf politiſcher und bürgerlicher Freyheit. Jene beſteht in dem Rechte, welches ſich die Statsglieder vorbehalten, entweder ſelbſt

ſelbſt zu den öffentlichen Statsämtern zu gelangen, oder ihre Stimmen zur Ernennung ſolcher Perſonen zu geben, welche ſie verwalten. Dieſe beſteht in dem Rechte der Statsglieder, das ſie ſich über ihre eigene Handlungen vorbehalten zur Bewirkung ihres Vortheils und ihrer Glückſeligkeit, und von dieſem muß etwas zur Erreichung des Statszweckes aufgeopfert werden. Drittens: Die vollkommenſte politiſche Freyheit findet nur in einem State ſtatt, wo jeder Bürger zu den höchſten Statsämtern gelangen, und den allgemeinen Willen regieren kann. Dies iſt daher auch die rechtmäßigſte und billigſte Statsverfaſſung. Hingegen in einem State, wo ein Bürger durch ſeine Geburt oder Glücksumſtände von den Statsämtern ausgeſchloſſen iſt, oder auch bey Ernennung der Perſonen, welche ſie bekleiden ſollen, keine Stimme hat, ſo viele bürgerliche Freyheit er übrigens haben mag, ſo hat er doch keine politiſche, und in allen den Fällen, wo der Stat auf ſeine Handlungen Einfluß hat, entbehrt er auch der bürgerlichen. Daß der Erfahrung nach keine Statsverfaſſung auf jene Weiſe entſtand, ſondern faſt alle mehr oder weniger Züge von Tyranney enthielten, oder noch enthalten, iſt hiergegen kein gültiger Einwurf. Viertens: Jeder Menſch hat ein natürliches Recht, das auf das Weltbeſte gegründet iſt, ſich von jeder

Un-

Unterdrückung zu befreyen, und daher dürfen alle Völker die Statsformen, unter welchen ſie leben, und in welche ſie nicht urſprünglich einwilligten, auf jene einzig rechtmäßige und für alle billige Statsform zurückführen. Wenn auch ein dermalen lebendes Volk ſein ganzes Intereſſe der Willkühr eines Einzigen unterworfen hat, ſo werden dadurch die Nachkommen desſelben im geringſten nicht gebunden. Fünftens: Die Nothwendigkeit einer unbedingt gleichen politiſchen Freyheit für alle und jede Individuen im State läßt ſich nicht behaupten. Sie iſt unausführbar wegen der phyſiſchen und moraliſchen Verſchiedenheit der Individuen ſelbſt. Höchſtens könte ſie nur in kleinen Republiken ſeyn, wie die alten griechiſchen waren, und ſolche kleine Staten ſind für die größere Vervollkomnung des Menſchengeſchlechts nicht rathſam; auch könten ſie ſich nicht gegen die Angriffe größerer Nationen ſchützen. Bey größern Nationen aber könte immerhin zum Wohle des Ganzen die politiſche Freyheit der Individuen dahin eingeſchränkt ſeyn, daß nur Perſonen von beträchtlichem Vermögen die oberſten Stellen der Regierung erhalten könten; nicht bloß, weil ſie wahrſcheinlich unter übrigens gleichen Umſtänden die beſte Erziehung und Bildung erhalten, und folglich für das Intereſſe des Stats am weiſeſten rathen und handeln werden; ſondern weil

ſie auch durch ihr größeres Vermögen mehr an eben dieſes Intereſſe gebunden ſind. Aus demſelben Grunde kann es auch heilſam ſeyn, denjenigen Statsgliedern kein Stimmrecht zuzugeſtehen, die zu ſehr von Andern abhängig ſind; weil dadurch zu leicht eine Menge Stimmen in die Gewalt der Perſonen kommen kann, von welchen ſie abhangen. Indeßen ließe ſich vielleicht in einem großen State eine Gradation der Wahlämter einrichten; man könte auf gleiche Weiſe den niedrigſten Volksclaſſen ein Stimmrecht zur Beſetzung der unterſten Aemter einräumen; und je nachdem die Bürger reicher und bedeutender würden, bekämen ſie einen Antheil an der Wahl der Perſonen zu den höhern Aemtern; bis ſie endlich ſelbſt als Candidaten dazu betrachtet werden könten. Auch dürfte es am beſten ſeyn, die höchſten Würden im State, z. B. die Königswürde, erblich zu machen; da die Erfahrung gelehrt hat, daß Wahlmonarchieen ſtets der Schauplatz von Cabalen, Verwirrung und öffentlichem Elende waren. Das Medium der politiſchen Freyheit läßt ſich, wie ſchon aus den obigen Beſchränkungen erhellt, nicht genau beſtimmen; es kann hier auch in einer der Vollkommenheit ſich nähernden Regierungsverfaſſung mancherley Verſchiedenheiten geben; dennoch aber wird ſich politiſche Freyheit von politiſcher Sclaverey, wo alle bis auf Einen

oder

oder Wenige von den höchſten Aemtern oder von dem Stimmrechte ausgeſchloſſen ſind, leicht unterſcheiden laſſen. Sechstens: Es muß eine Grundmaxime aller Regierungen ſeyn, daß jeder, der einen hohen Rang, ein hohes Amt, Privilegien, Prärogativen im State genießt, dieſe um des gemeinen Beſten Willen genießt, daß alſo Könige, Senatoren, Edle, immer nur die Diener des Publicums und dieſem verantwortlich ſind. Das Volk hat daher auch ein Recht, die obrigkeitlichen Perſonen, wenn ſie ihre Würde misbrauchen, abzuſetzen und zu beſtrafen. Wollte man hiergegen einwenden, daß dergleichen tyranniſche unterdrückende Regierungen lange beſtanden haben und ohne Murren von den Unterthanen ertragen ſind; ſo bringt man damit nur ein deſto ſtärkeres Argument für die Nothwendigkeit, ſie abzuſchaffen, vor. Die Regierungen ſehen ſich genöthigt, mit dem Fortgange der Zeit und bey veränderten Umſtänden in ihren Geſetzen über beſondere Gegenſtände von weit geringerer Wichtigkeit Aenderungen zu treffen; warum ſollte nicht das Volk eine Statsverfaſſung, das Wichtigſte, was für ein Volk exiſtirt, ändern dürfen, wenn es ſich offenbar zeigt, daß die Aenderung nothwendig wird? Sehr bitter drückt ſich Prieſtley bey dieſer Gelegenheit über den Satz aus, auf den ſich tyranniſche Obrigkeiten, oder die Beſitzer von

Aemtern, welche das Mark des Stotes verzeh- ren, ohne für denſelben irgend einen Nutzen zu ſtiften, zu berufen pflegen: daß ſie von Gott eingeſetzt ſeyen. Siebentens: In Beziehung auf die bürgerliche Freyheit iſt Pope's Satz richtig: Die beſte Verfaſſung iſt diejenige, die am beſten verwaltet wird. Denn die temporären Machthaber in einer Demokratie und ſogar die Geſetze derſelben können eben ſo tyranniſch ſeyn, als die Maximen der despotiſchſten Monarchie, und beyde Verfaſſungen können auf gleiche Weiſe die Privatglückſeligkeit der Bürger zerſtören. Der einzige Troſt bey der Demokratie iſt, daß hier jeder Bürger hoffen darf, auch ſelbſt einmal zu einer obrigkeitlichen Stelle zu gelangen, und dann wiederum den Tyrannen gegen diejenigen zu ſpielen, von welchen er tyranniſirt wurde. Achtens: Politiſche und bürgerliche Freyheit ſind zwar ſehr verſchieden, aber doch innig mit einander verknüpft. Die letztere kann ſeyn ohne die erſtere, z. B. in einer Monarchie unter einem weiſen Regenten; aber ſie iſt ohne die erſtere durchaus nicht geſichert, ſondern precär; und dieſe Eigenſchaft, daß ſie die bürgerliche Freyheit ſichert, macht den Werth der politiſchen Freyheit aus. Auſſerdem ſind beyde auch noch anderweitig mit einander verbunden. Ein Gefühl ſowohl von politiſcher als bürgerlicher Sclaverey giebt dem Menſchen eine geringe

Meynung von ſich ſelbſt; er wird dadurch zu jedem gewagten großen Entſchluße unfähig, und wird in der That das niedrige verworfene Geſchöpf, was zu ſeyn er ſich einbildet. Da er immer unbekannte Uebel fürchtet, ſo hat er keinen frohen Genuß ſeiner ſelbſt, oder irgend einer Glückſeligkeit des Lebens. Im Gegentheile das Gefühl bürgerlicher und politiſcher Freyheit, ſollte Jemand in ſeinem Leben auch wenig Gelegenheit haben, die letztere zu äußern, giebt ihm doch ein fortwährendes Bewußtſeyn ſeiner eigenen Kraft und Wichtigkeit; es wird der Grund einer freyen, kühnen und männlichen Denkart; und da er frey von Furcht iſt, ſo hat er einen reinern und höhern Lebensgenuß. Dieſes ſind Bemerkungen, welche die Geſchichte älterer und neuerer Nationen beſtätigt. Prieſtley wirft hier auch die intereſſante Frage auf: Was für einen Einfluß ein öffentliches Geſetzbuch für die Erziehung auf die Freyheit und Glückſeligkeit der Bürger haben möchte? und inwiefern die Regierung des Stats ſich ein Recht auf die Religion der Bürger und ihre Ausübung zueignen dürfe?

§. 2054.

In Anſehung beyder Fragen behauptete Prieſtley: Erziehung und Religion ſeyen Gegenſtände von der Beſchaffenheit, daß ſie beſſer durch die Willkühr der Individuen, als durch die Regierung des Stats beſtimt würden; und hieraus folgerte er, daß ſich die Obrigkeit überhaupt nicht darum bekümmern dürfe. Was zuvörderſt die Erziehung betrifft, ſo ſind mehrere der Meynung geweſen, daß die bürgerliche Freyheit und Sicherheit ſich vornehmlich darauf gründe, daß die Kinder von den frühſten Jahren angewöhnt werden, in ihren Geſinnungen und Handlungen den öffentlichen Geſetzen zu entſprechen. Dieſes könne aber wiederum am beſten durch einen öffentlichen Codex der Erziehung, oder eine öffentliche durch Geſetze beſtimte Erziehung überhaupt bewirkt werden. Man beruft ſich dabey auf die Exempel in den griechiſchen Freyſtaten Athen, Sparta u. a Eben wegen des Mangels einer Erziehung, die durch Geſetze beſtimt wird, ſind auch die Maximen und Handlungsweiſen der Bürger unter den neuern Nationen mit ihrer Statsverfaſſung zu ihrem größten Nachtheile ſo oft im Widerſtreite. Daß nun ein Geſetzbuch für die Erziehung zur Erhaltung einer beſtimten Statsverfaſſung beytragen, und Empörungen der Bürger gegen dieſelbe vorbauen

bauen könne, iſt P. nicht in Abrede; aber er meynt, daß es dem Zwecke der Erziehung überhaupt nachtheilig ſeyn werde, wenn der Stat ſich in dieſelbe miſcht. Dieſer Zweck iſt nicht zunächſt die Sicherheit des Stats, ſondern die Bildung weiſer und tugendhafter Bürger, von welcher die Sicherheit des Stats, ſo weit er ſelbſt eine zweckmäßige Einrichtung hat, eine natürliche Folge iſt; denn iſt die Statsverfaſſung gut, ſo werden ſolche Bürger die beſte Schutzwehr desſelben ſeyn; iſt ſie ſchlecht, ſo werden ſie am kräftigſten und am redlichſten dazu mitwirken, daß ſie verbeſſert werde. Erziehung iſt eine Kunſt, und es komt darauf an, wie bey jeder andern Kunſt das beſte Kunſtwerk, ſo auch hier die beſten Menſchen zu erziehen. Bisher aber iſt die Erziehungskunſt als ſolche noch nicht ſo weit gediehen, daß ein Geſetzbuch für dieſelbe exiſtirte oder auch nur zu hoffen ſtände, welches in einem großen State zur Grundlage für die öffentliche Erziehung dienen könte, und das den Unterthanen keine Abweichung von ſeinen Vorſchriften geſtattete. Wollte man demnach ein ſolches Geſetzbuch durch die Autorität des Stares einführen, ſo würde man das weitere Fortſchreiten der Erziehungskunſt zu ihrer größern Vollkommenheit unterbrechen und ganz unmöglich machen. Man nehme an, daß Alfred, der Stifter der Univerſität zu Oxford, ein

Geſetzbuch für die öffentliche Erziehung eingeführt hätte, und daß dieſes ſeitdem bis auf die itzigen Zeiten gültig geblieben wäre; wie ſehr würde dadurch das engliſche Volk in aller Hinſicht in ſeiner Vervollkomnung gehindert worden ſeyn? Was aber von der Zeitepoche Alfred's gilt, das gilt von der unſrigen nicht minder im Verhältniße zu der Zukunft. Eine Methode der Erziehung mag für ein gegenwärtiges Zeitalter noch ſo vortrefflich ſeyn, ſie kann für ein folgendes höchſt verderblich werden. Nur eine ungebundene Freyheit in der Art, wie die Künſte cultivirt werden, die ſich ſelbſt auf den Eigenſinn der Künſtler erſtreckt, kann das Gedeihen der Künſte ſelbſt befördern. Anſtatt alſo es auf ein fixirtes und einförmiges Erziehungsſyſtem anzulegen, wobey Menſchen immer dieſelben bleiben, iſt es unſtreitig beſſer, alles zuzulaſſen, wodurch die Erziehungsart mannichfaltiger werden kann. Der verſchiedene Charakter der Individuen der Engliſchen Nation iſt gewiß dem einförmigen Charakter der alten Spartaner weit vorzuziehen. Auſſerdem würde aber auch ein Geſetzbuch für die Erziehung dem Endzwecke der bürgerlichen Geſellſchaft ſelbſt zuwider laufen. Dieſer iſt die Glückſeligkeit der Mitglieder derſelben, der vollkomne und ungeſtörte Genuß unſerer wichtigſten natürlichen Rechte, um deßen willen wir andere minder wichtige Rechte aufopfern.

Es kann indeßen für jenen Endzweck zu viel aufgeopfert werden, ſo daß, was die Bürger gewinnen, nicht mehr mit ihren Aufopferungen in einem angemeſſenen Verhältniße ſteht. Von allen Quellen der Glückſeligkeit und des Genußes im menſchlichen Leben ſind die häuslichen Verhältniße die dauerndſten und reichhaltigſten. Selbſt die freundſchaftlichen Verbindungen, die ohnehin ſo leicht durch Intereſſe, Ehrgeiz, getrennt werden können, ſind unbedeutend in Vergleichung mit der Verbindung zwiſchen Eltern und Kindern, die durch kein egoiſtiſches Intereſſe getrennt werden kann. Was kann nun beunruhigender für einen Menſchen ſeyn, als daß die Wahl ſeiner Gattin oder der Erziehungsart ſeiner Kinder unter der Aufſicht und Leitung ſolcher Perſonen ſtehn ſoll, die keine beſondere Kentniß von ihm oder Neigung für ihn haben, und deren Anſichten und Maximen von den ſeinigen ganz verſchieden ſind? Welch' eine Hoffnung von Glückſeeligkeit mit Weib und Kindern kann dem Bürger dieſe politiſche Einrichtung gewähren? Freylich kann es Verfaſſungen geben oder gegeben haben, wie z. B. die ſpartaniſche, welche den Bürgern dergleichen Opfer der Privatglückſeligkeit nothwendig machten; aber es iſt gerade ein Beweis von der Schlechtigkeit ſolcher Verfaſſungen, wenn ſie Opfer der Art foderten, und es würde beſſer geweſen ſeyn, wenn ſie zu

Grunde gegangen wären. Noch ungleich wichtiger als die Freyheit der Bürger, ihre Kinder zu erziehen, wie ſie wollen, iſt die Religionsfreyheit. Die Erfahrung lehrt, daß diejenigen bürgerlichen Geſellſchaften immer die glücklichſten geweſen ſind, wo ſich die Regierung am wenigſten in die Religionsangelegenheiten der Bürger miſchte, und dafür ſich mehr um das eigentlich bürgerliche Intereſſe der Unterthanen bekümmerte. Nur in ſehr ſeltenen Fällen, meynt P., können aus Religionsſtreitigkeiten ſo große Uebel für den Stat erwachſen, daß die Obrigkeit ſich gedrungen fühlen kann, ihre Autorität zu interponiren; anſtatt daß zahlloſes Unglück für die Staten daraus hervorgegangen, daß die Obrigkeiten zur Unzeit und ohne Noth auf die Religion und ihre Uebung Zwang anwandten. Zwiſchen der Religion und der bürgerlichen Verfaſſung und Verwaltung eines Stats iſt allerdings ein ſehr natürlicher Zuſammenhang. Aber dieſer Zuſammenhang beſteht nur darin, daß eine Religion nicht darauf abziele, Redlichkeit und Rechtlichkeit zu untergraben. Der Stat kann von den Religionen nichts mehr verlangen, als daß, ſo verſchieden auch ihre Theorie ſeyn mag, die moraliſchen Vorſchriften durch ſie verſtärkt werden; denn, wenn dies der Fall iſt, ſo läßt ſich erwarten, daß die gleiche Duldung aller Reigionen von Seiten der Obrigkeit einen

Wett-

Wetteifer unter ihren Anhängern erwecken werde, welche Religionsverwandte jene Duldung am meiſten verdienen. Jede andere Verbindung zwiſchen Kirche und Stat iſt lediglich eine Verbindung weltlichgeſinnter Menſchen für ihr zeitliches Intereſſe. Wenn auch Religionsſchwärmer dann und wann verbrecheriſche Ausſchweifungen begehn, wozu ſie durch abergläubiſch religiöſe Triebfedern vermocht wurden, ſo mag der Stat dieſe Verbrechen als Uebertretungen der bürgerlichen Geſetze beſtrafen; über den Mörder z. B. als Mörder die Todesſtrafe verhängen, ohne auf die religiöſen Triebfedern, welche die Religionsſchwärmer zu ihren Verbrechen hatten, Rückſicht zu nehmen. Bey dem erſten Urſprunge der bürgerlichen Geſellſchaft mag eine kirchliche Autorität nothwendig geweſen ſeyn; ſie mag auch, ſo lange die Statseinrichtung noch unvollkommen iſt, in einem gewißen Grade fortdauern müſſen. Wenn ich daher gefragt würde, ſagt P., ob ich eine unmittelbare Auflöſung aller kirchlichen Verfaſſungen in Europa billigte, ſo würde ich antworten: Nein; es dürfte dieſe in manchen Ländern ein zu gewagtes und gefährliches Experiment ſeyn. Aber man könte Verſuche machen mit Aenderungen, mit beſſern kirchlichen Einrichtungen in einzelnen Stücken, als die gegenwärtigen ſind, ohne daß man deßhalb nöthig hätte, ſie ganz aufzuheben. Insbe-

beſondre aber giebt P. vier Stücke an, in Anſehung deren er glaubt, daß die gegenwärtigen Kirchenverfaſſungen fehlerhaft ſeyen, und nothwendig einer Aenderung bedürften: 1) Alle die Glaubensartikel, die von den Candidaten zu geiſtlichen Würden beſchworen werden müſſen, müſſen künftig dem ſubjectiven Glauben überlaſſen bleiben. P. wendet dies hauptſächlich auf die Formulare der engliſchen Kirche an; es ließe ſich aber auch eben ſo gut auf die ſymboliſchen Bücher in Deutſchland anwenden; 2) Man mache den Unterhalt der Geiſtlichen mehr gleich in Verhältniß zu den Amtsgeſchäfften, die ein jeder hat, und ſchätze dieſe Geſchäffte nicht über ihren wahren Werth. Man ſehe auf den wirklich zu leiſtenden Dienſt und die Koſten einer liberalen Erziehung, die dabey vorausgeſetzt wird; 3) Man beſchränke die Geiſtlichkeit bloß auf ihre kirchlichen Pflichten, und entferne ſie gänzlich von bürgerlichen Statsämtern. Der Sitz der Geiſtlichen im Cabinet iſt gefährlich; es iſt noch ein Ueberreſt der papiſtiſchen Uſurpationen der zeitlichen Rechte der weltlichen Regenten Europas; 4) Man bringe die Maxime der Toleranz in Religionsſachen zur völligſten Ausführung; und laße alſo jeden Menſchen das Bürgerrecht genießen, er mag ſich zu einer gewißen Religion bekennen oder nicht. So groß die Toleranz in England iſt, bemerkt P., ſo iſt ſie doch noch weit

weit von ihrer Vollkommenheit entfernt. Man erkennt den Diſſenter in dieſen Vorſchlägen, ſo vernünftig und billig ſie auch an ſich ſelbſt ſind. Zum Schluße macht Prieſtley noch einige Bemerkungen darüber, daß der Fortſchritt der bürgerlichen Geſellſchaften zu einer größern Vollkommenheit durch Beſchränkung der bürgerlichen und religiöſen Freyheit gehindert werde. Für die hergebrachten kirchlichen Einrichtungen wird gewöhnlich das Argument angeführt, daß da ſie mit den verſchiedenen Formen der bürgerlichen Verfaſſung innig verwebt ſeyen, man jene nicht ändern oder ganz aufheben könne, ohne dieſe in Gefahr zu ſetzen. P. giebt zu, daß an dieſem Argumente etwas Wahres ſey; allein er hält mit Recht dadurch nicht für erwieſen, daß beyde, ſowohl die kirchlichen als bürgerlichen Formen im State, unabänderlich ſeyn müßten. Solche Neuerungen, von denen für die Ruhe des Stats etwas zu fürchten iſt, ſind bloß diejenigen, die entweder an ſich ſelbſt nicht Verbeſſerungen, ſondern Verſchlimmerungen ſind, und von dem edelſten Theile des Volks als ſolche erkannt werden; oder die man durch gewaltſame und empörende Maaßregeln einzuführen ſtrebt. Allein die Statsverfaſſungen können wie die Kirchenverfaſſungen mit Hülfe weiſer und wahrhaft patriotiſcher Männer ſich nach und nach ſelbſt verbeſſern, und dergleichen Ver-

beſ-

beſſerungen iſt ein Vorurtheil hinderlich, das hartnäckig an der Beybehaltung des Alten hängt. Die Statsverfaſſung muß wie die Kirchenverfaſſung ſich nach den Umſtänden und dem Geiſte des Zeitalters richten. Wären ſie auch für einen gegenwärtigen Zeitpunct die vortrefflichſten in ihrer Art; ſie konten für einen künftigen die verderblichſten ſeyn. Während die benachbarten Staten Sparta's einer vollendetern Humanität mit raſchen Schritten entgegen giengen, verdankte dieſe Republik es ihrer Conſtitution, daß ſie in der alten Barbarey blieb, und während eines Zeitraumes von faſt tauſend Jahren, da Künſte und Wiſſenſchaften in dem übrigen Griechenland ihre blühendſte Periode hatten, auch nicht Einen merkwürdigen Dichter, Redner, Geſchichtſchreiber oder Künſtler hervorbrachte. In der Conſtitution der Natur (dem Muſter aller Conſtitutionen) finden alle mögliche Uebel auf eine oder andere Weiſe die ihnen angemeſſenen Hülfsmittel; ſie heilt am wirkſamſten z. B. die Krankheiten des menſchlichen Körpers, indem ſie die ſchädlichen Materien auf natürlichen Auswegen entfernt; aber wenn man ſich der Heilung der Natur widerſetzt, iſt eine Zerſtörung der ganzen Organiſation davon die Folge. Wenn alſo auch im State Regierungskunſt, Religion, Erziehung, und Alles was für die Geſellſchaft einen Werth hat, zur größern

ßern Vollkommenheit fortſchreitet; iſt es nicht vielmehr Thorheit, das Alte gewaltſam zu erhalten, bis eine Abänderung deſſelben von der Nothwendigkeit erzwungen wird? Es ſcheint die Abſicht der Vorſehung zu ſeyn, daß das Menſchengeſchlecht durch Erfahrung ſich ſelbſt aufklären und vervollkomnen ſoll; aber wir verlieren die Frucht des Unterrichts, welchen uns die Erfahrung giebt, wenn wir eine Unabänderlichkeit von bürgerlichen Verfaſſungen oder Theilen derſelben feſtſetzen. Das größte Uebel iſt hier immer, daß die größere Aufklärung in politiſchen und kirchlichen Angelegenheiten nur der Antheil weniger Köpfe, nicht der Majorität des Volks iſt, und dies erſchwert auch in der That alle Verbeſſerung, und macht ſie gefährlich oder zum mindeſten bedenklich. Prieſtley macht von ſeinen Grundſätzen beſondre Anwendung auf die Brittiſche Statsverfaſſung, die engliſche herſchende Kirche, und die verſchiedenen Religionsſekten neben derſelben.

S. An Eſſay on the firſt principles of Government and on the nature of political, civil, and religious liberty. By *Ioſeph Prieſtley*. London 1768. Auf die übrigen politiſchen Schriften dieſes Philoſophen, ſo wenig wie auf ſeine Schriften im Erziehungsfache, ſeine theologiſchen Werke und Streitſchriften kann

kan ich mich hier nicht einlaſſen. Ein Verzeichniß derſelben bis zum J. 1779 findet ſich hinter ſeiner erſten Letter to *Palmer*. Vgl. die Literatur zu dieſem Abſchn.

§. 2055.

Ich habe ſchon in der Erörterung der Philoſophie des David Hume des Moralſyſtems ausführlich erwähnt, das auf einem beſondern moraliſchen Sinne gegründet iſt. Inzwiſchen war weder Hume noch Hutcheſon der erſte Urheber dieſes Princips, ob ſie es gleich weiter verfolgten und ſyſtematiſch ausbildeten; ſondern dieſer war vielmehr der Graf Anton von Shaftesbury. In ſeinen Characksteristicks findet ſich auch eine Unterſuchung über Tugend und Verdienſt, die als der Keim jenes Moralſyſtems zu betrachten iſt, welchen man in der Folge ſorgfältiger gepflegt hat. Nach S. werden alle Handlungen eines lebendigen Weſens durch Affectionen oder Paſſionen beſtimt, und zwar ſo, daß die ſtärkeren immer die ſchwächeren überwiegen. Diejenigen Affecten, welche am meiſten auf die Thätigkeit eines lebenden Weſens Einfluß haben, ſind entweder a) natürliche Affectionen (natural affections),

tions), welche auf Beförderung des Gemein-wohls (the good of the Publick) abzielen; oder es ſind b) ſelbſtiſche Affectionen (ſelf-affections), die das Wohl des Individuums ſelbſt (the good of the private) angehen; oder es ſind c) Affectionen, die jenen beyden Claſſen entgegenwirken, und daher mit Recht unnatürliche Affectionen (unnatural affections) genannt werden können. Danach nun die erſtern Gattungen der Affectionen oder die letztere die Handlungen Jemandes beſtimmen, kann er tugendhaft oder laſterhaft, gut oder böſe, genannt werden. Es iſt aber zu bemerken, daß auch die beyden erſten Arten der Affectionen, wenn ſie zu ſchwach, oder zu ſtark ſind, fehlerhaft ſeyn können, weil in beyden Fällen der Endzweck der Natur verfehlt wird; im erſtern Falle durch den Mangel an der erfoderlichen Thätigkeit; im andern durch das Uebermaaß einer beſondern Affection, wodurch den übrigen der nöthige Einfluß entzogen wird. Die Moralität erfodert alſo eine Oekonomie der Affectionen, ſo daß ſie für den Endzweck der menſchlichen Natur in die gehörige Harmonie mit einander kommen. Shaftesbury folgert hieraus: 1) Wer die natürlichen wohlwollenden und edlen Neigungen für das Intereſſe des Publicum's beſitzt, und zwar in der gehörigen Stärke, ſo daß die ſelbſtiſchen Neigungen untergeordnet ſind, der beſitzt

ſitzt das vornehmſte Mittel der Selbſtzufriedenheit; wem ſie hingegen fehlen, der iſt gewiß elend und bösartig. 2) Wer die ſelbſtiſchen Neigungen in einem zu hohen Grade hat, ſo daß die natürlichen dieſen untergeordnet ſind, der iſt auch elend und bösartig. 3) Wer unnatürliche Neigungen hat, die weder auf das gemeine, noch auf das Privatwohl gerichtet ſind, vielmehr auf die Zerſtörung beyder, der iſt elend im höchſten Grade. 4) Laſterhaft ſeyn heißt alſo überhaupt elend und unglücklich ſeyn. Irgend einer böſen oder unmoraliſchen Neigung nachgeben, iſt eine Verletzung des Intereſſe's der menſchlichen Natur, hat gewöhnlich größere Verletzungen zur Folge, und führt am Ende zu den abſcheulichſten Greuelthaten. Auf der andern Seite Alles, was die Tugend befördert, oder die richtige Neigung beſtärkt, iſt eine Erweiterung des menſchlichen Intereſſe's, und führt zu der höchſten Glückſeligkeit und dem frohſten Selbſtgenuße. Auch die übrigen Aufſätze Shaftesbury's, aus denen ſeine Charakteriſtiken beſtehn, voll philoſophiſchen Geiſtes, Witzes, und Laune, ſind höchſt ſchätzbare Ueberreſte eines der liebenswürdigſten Schriftſteller, die je gelebt haben.

§. 2056.

§. 2056.

Aus einem originalen Geſichtspuncte betrachtete die Moralität und das Verhältniß derſelben zur Glückſeligkeit der Menſchen, beſonders großer Staten, Mandeville, und erregte dadurch zunächſt in England großes Aufſehn. Er war auch Gegner von Shaftesbury. Im J. 1706 ließ er ein kleines Gedicht unter dem Titel: The grumbling Hive; or knaves turn'd honeſt, drucken, das er hernach mit weitläufigen Anmerkungen auch zur weitern Erklärung und Rechtfertigung, und einem zweyten Theile, unter dem Titel: The Fable of the bees, or private vices, publick benefits, wieder herausgab, und das ſeitdem öfter abgedruckt iſt. Es enthält einen Verſuch, einmal die gute Seite der Immoralität zu zeigen, und ihren eben ſo wohlthätigen als nothwendigen Einfluß auf die Blüthe, Größe und Macht einer Nation, die hier unter der Allegorie eines Bienenſtocks vorgeſtellt wird. Zugleich aber drückt ſich darin eine kräftige und bittere Satire auf die Gebrechen der engliſchen Conſtitution in der Art ihrer Verwaltung, und auf einzelne Thorheiten und Laſter aus, die in der engliſchen Nation herſchten, wiewohl dieſe dabey im Ganzen ſich in Anſehung ihrer Cultur, Induſtrie, ihres Wohlſtandes und Ruhmes vor allen andern Nationen auszeichne.

ne. Was den Menſchen zur bürgerlichen Geſellſchaft fähig macht, iſt gar nicht ſein Trieb nach Geſelligkeit, Gutmüthigkeit, Mitleiden, und andere Grazien einer ſchönen Auſſenſeite; ſondern umgekehrt ſeine ſchlechteſten und gehäſſigſten Eigenſchaften ſind die nothwendigſten Erfoderniße, wodurch er zu einem glücklichen und blühenden State beytragen kann. Das Urtheil, was über Montaigne gefällt iſt: er ſey ſehr erfahren in den Fehlern, aber ſehr unbekant mit den Vortrefflichkeiten der menſchlichen Natur geweſen, wollte Mandeville auf ſich angewandt wiſſen; nur mit dem Unterſchiede, daß er die beſte Statsmaſchine aus den verächtlichſten Beſtandtheilen zuſammengeſetzt glaubte. Es iſt unmöglich, die Annehmlichkeiten des Lebens zu genießen, welche der Aufenthalt unter einer fleißigen, reichen und mächtigen Nation gewährt, und zugleich der Tugend und Unſchuld eines goldnen Zeitalters ſich zu freuen. Wer alſo auf jene nicht Verzicht thun will, muß nicht über die Laſter und Thorheiten ſchreyen, die vom Anbeginne der Geſchichte an mit reichen und mächtigen Staten verbunden waren. Dagegen proteſtirt Mandeville feyerlich, als wolle er durch ſein Buch die Moralität der Individuen untergraben, und ihnen dagegen die Immoralität empfehlen. Sein Satz nur ſey: Daß Thorheiten und Laſter zum Flore großer

Sta-

Staten eben ſo weſentlich nothwendig ſeyen, als die Tugenden, und daß dieſer Flor ohne jene gar nicht exiſtiren könne. In einer ſo großen und volkreichen Handelsſtadt, wie London, iſt es nicht anders möglich, als daß die Straßen ſchmutzig und ſchlecht ſind oder werden; erſt müßte London ärmer an Menſchen werden, an Induſtrie und Handel verlieren, ehe reinlichere Straßen möglich ſind; daraus folgt gleichwohl nicht, daß auch die Straßenreinigungsanſtalten überflüßig ſeyen, oder gar abgeſchafft werden müßten. Daß inzwiſchen Mandeville eine ſehr unwürdige Idee von der Natur der Moralität und ihrem Urſprunge hatte, erhellt aus den Anmerkungen, die er der Fable of the Bees beyfügte, die übrigens in Beziehung auf Menſchenkentniß ſehr lehrreich ſind, und einen ſcharfſichtigen Beobachter verrathen, beſonders aber aus ſeiner Enquiry into the origin of moral virtue. Er betrachtet hier den Menſchen im Naturſtande lediglich als ein aus mancherley Neigungen zuſammengeſeztes Weſen, der ſo handelt, wie ihn die eine oder die andere in ihm herſchend gewordene Neigung determinirt. Er erklärt ihn zugleich für in hohem Grade ſelbſtiſch, ungeſellig, und der, bey ſeinem Verſtande, durchaus nicht bloß durch Stärke unterjocht nnd zahm gemacht werden könne, ſondern deßen Beherſchung auch künſtlicher Mittel bedürfe.

Eines dieſer künſtlichen Mittel, worauf alle Geſetzgeber und weiſe Regenten hinarbeiteten, war, die Menſchen zu überreden, daß es beſſer ſey, ſeine Neigungen zu beſiegen, als ihnen nachzuhangen, und beſſer, für das Intereſſe des Publicum's, als für ſein eigenes Privatintereſſe zu arbeiten. Um dieſe Ueberredung zu bewirken und kräftig zu machen, erhoben ſie die Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur vor der thieriſchen, entwickelten die Begriffe von Ehre und Schande, ſtellten dieſe als das größte Uebel, jene als das höchſte Gut dar, wonach Sterbliche ſtreben könten, und zeigten nun, wie herabwürdigend es für ſolche erhabene Geſchöpfe, als die Menſchen, ſey, den Begierden zu folgen, welche ſie mit den Thieren gemein hätten, und ihre edlere Natur, die ſie vor allen ſichtbaren Dingen auszeichne, zu vergeſſen. Sie gaben zu, daß die natürlichen Triebe ſehr dringend wären; daß es ſchwer ſey, ihnen zu widerſtehen, und noch mehr ſie völlig zu unterdrücken; aber gerade dies brauchten ſie als ein Argument mehr, die Eitelkeit der Menſchen zu gewinnen, indem ſie vorſtellten, wie rühmlich es ſey, einen ſolchen Kampf zu beſtehen, und wie verächtlich, ihn nicht zu verſuchen. Um den Wetteifer der Menſchen für die Abſicht des Stats noch mehr zu befördern, theilten die Geſetzgeber ſie in zwey Claſſen: **Pöbel**, der nur am Sinnengenuße hängt,

der

der Selbſtverleugnung ganz unfähig iſt, vom gemeinen Wohle gar keinen Begriff hat, und ſich durch nichts, als durch die menſchliche Geſtalt von den Thieren unterſcheidet; und edlere Menſchen, die frey von ſchmutziger Selbſtſucht die Vervollkomnung des Geiſtes für ihren ſchönſten Erwerb halten; alles, was ihnen mit den Thieren gemeinſam iſt, verachten; die heftigſten Neigungen mit Hülfe der Vernunft bekämpfen; alſo mit ſich ſelbſt beſtändig im Kriege leben, um den Frieden Anderer, d. i. die öffentliche Wohlfarth zu bewirken, der ſie die eigene nachſetzen. Dieſe letztere gaben denn die Stifter der Geſezverfaſſungen für die wahren Repräſentanten ihrer erhabenen Gattung aus. Eigentlich alſo war Eitelkeit die Triebfeder, welche zur Moralität der Menſchen (Beförderung des Gemeinwohls) in Bewegung geſetzt wurde. Man wird daher finden, daß die tugendhafteſten Menſchen die raffinirteſte Eitelkeit haben; ſo wie überhaupt keine tugendhafte Handlung iſt, an welcher nicht die Eitelkeit Antheil hätte. Sollte Jemand übrigens, erklärt M., dieſe Ideen über die Natur und den Urſprung der Tugend dem Chriſtenthume nachtheilig finden; ſo darf er nur bedenken, daß es gerade ein Beweis von der unergründlichen Tiefe der göttlichen Weisheit iſt, daß der Menſch, welchen die Vorſehung zum geſellſchaftlichen Leben beſtimte, nicht nur

durch ſeine eigenen Schwächen und Unvollkommenheiten zur zeitlichen Glückſeligkeit geführt wird; ſondern auch durch eine nothwendige Wirkung der Natur etwas von jener Erkentniß ahndet, die ihm zu ſeiner ewigen Wohlfahrth durch die wahre Religion geoffenbart wird. Mit dieſer Erklärung ſcheint M. es aber ſchwerlich im Ernſte gemeynt zu haben.

Nach Mandeville reducirt ſich alſo die Moral für das Individuum auf eine eigennützige Klugheitslehre, die Neigungen ſo mit einander verträglich zu machen, daß der Genuß der möglich größten Summe ſinnlicher Glückſeligkeit dabey möglich wird. Die gewöhnlichen Begriffe hingegen vom Moraliſch Guten und Böſen, von moraliſcher Ehre und Schande, ſind künſtliche Früchte der Erziehung durch Geſetze, die für die Erhaltung und das Wohl der Staten nothwendig war. Dieſes Syſtem verdient gar keine Kritik; denn es hebt eigentlich alle Moralität und alle moraliſche Würde des Menſchen auf, die doch in der vernünftigen Natur des Menſchen ihre unverkennbaren Gründe haben. Man kann auch Mandeville fragen: wie die weiſen Geſetzgeber der Menſchheit auf die Idee der Moralität und der auf ſie beruhenden Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur gerathen ſeyn ſollten; und wie die Tugend von jeher der Gegenſtand der Achtung der Menſchheit, auch der entſchiedenſten Böſewichter, geworden ſeyn könte; wenn nicht das Princip dazu in der Vernunft lag?

lag? In ſeinem Satze: Private vices, public benefits, liegt ſo viel Wahres, daß auch die eigennützigen Triebe der Menſchen, weil einer immer des Andern bedarf, für das gemeine Beſte wohlthätig werden; daß die Laſter einzelner Menſchen manche Tugenden und noch mehr ſinnliche Annehmlichkeiten des Lebens veranlaſſen, die ohne ſie nicht ſtatt haben würden; daß bey der moraliſchen Verderbniß der Nationen eine Menge Menſchen dadurch ihren Unterhalt finden, daß ſie derſelben entgegen arbeiten, oder den Folgen derſelben abhelfen, die brodlos ſeyn würden, wenn alle Menſchen tugendhaft wären, z. B. Soldaten, Aerzte, Juriſten, viele Handwerker. Keinesweges aber fließt hieraus, was M. behauptete: „Daß weder die wohlwollenden Neigungen, die dem Menſchen natürlich ſind, noch die wirklichen Tugenden, die er ſich durch Vernunft und Selbſtverleugnung zu erwerben vermag, die bürgerliche Geſellſchaft begründen; ſondern daß nur dasjenige, was wir Uebel in der Welt nennen, ſowohl das moraliſche als das phyſiſche, das große Princip der Geſelligkeit, die feſte Grundlage, die Seele alles Handels und aller Gewerbe ohne Ausnahme ſey; daß man hier den wahren Urſprung aller Künſte und Wiſſenſchaften zu ſuchen habe; und daß ſobald das Uebel aufhört, die bürgerliche Geſellſchaft ihrer Annehmlichkeiten beraubt, wo nicht ganz aufgelöſt werden werde". (S. The Fable of the Bees; ed. 6 London. 1732 p. 465). Die Uebertreibung

des Vf. iſt hier zu enorm, als daß ſie nicht Jedem gleich einleuchten ſollte. Gerade darin beſteht die Vortrefflichkeit der Legalität und Moralität, daß durch ſie allein eine Geſellſchaft von Menſchen, welche für einen gemeinſchaftlichen Zweck vereinigt iſt, ſich erhalten kann. Wenn die Laſter der Einzelnen der Wohlfarth des Ganzen beförderlich werden ſollen, ſo ſetzen ſie die Exiſtenz der Geſellſchaft und der Wohlfarth des Ganzen ſchon voraus; dieſe letztere wird durch jene gemindert und zerrüttet; und ſie muß in der Moralität eine ſtarke Stütze haben, wenn ſie nicht ganz dadurch zerſtört werden ſoll. Die laſterhaften Begierden können allerdings die Induſtrie inſoweit begünſtigen, als dieſe veranlaßt wird, die Gegenſtände zur Befriedigung derſelben herbeyzuſchaffen, oder auch ihren Wirkungen und Folgen entgegenzuarbeiten. Gäbe es keine laſterhaften Begierden im State, ſo würde ein großer Theil von Objecten des Handelsverkehrs wegfallen; Fabriken, Manufacturen, Handwerke, Künſte verlören dabey zunächſt an Beſchäfftigung und Unterhalt; man hätte weniger Aerzte, gar keine Krieger und keine Juriſten nöthig; und dies würde freylich zunächſt in den Staten, wie ſie gegenwärtig ſind, eine ſehr große Unordnung verurſachen. Allein man nehme einen Stat an, der urſprünglich aus unverdorbenen Menſchen beſtände, und deßen Bürger ſtets nach Recht und Pflicht zu handeln ſich beſtrebten, — ein Fall, der allerdings nach der Beſchaffenheit der menſchlichen

chen Natur ein Ideal iſt, das nie in der Wirklichkeit realiſirt werden kann, der aber doch zur richtigen Beurtheilung des Werthes von Tugend und Laſter für die menſchliche Geſellſchaft angenommen werden darf und muß — ſo wird dieſer Stat ſehr gut beſtehen und ſich allen Seegnungen der Tugend, des Friedens und der Induſtrie überlaſſen können. Was hierin von einzelnen Menſchen, Familien, und kleinen Communen gilt, das gilt auch von großen Staten. Das phyſiſche Uebel, welches Mandeville auch als public benefit gar ſehr in Anſchlag bringt, gehört hierher nicht; denn hier iſt die Frage: ob ein Stat ohne Laſter beſtehen und blühen könne, oder nicht? Man denke ſich dagegen einen Stat, der aus lauter Gaunern, Spielern, Wohllüſtlingen, Verſchwendern u. ſ. w. zuſammengeſetzt iſt, und frage die Erfahrung: ob dieſer nicht ſich über kurz oder lang ſelbſt aufreiben müſſe? Das Gute erhält, das Böſe zerſtört. Das iſt ein ſchlechter Vortheil, welchen ſchlechte Menſchen dem State bringen, daß ſie die Exiſtenz von Bürgern herbeyführen oder nothwendig machen, die ſich von der Schlechtigkeit jener nähren, oder damit ihr Brodt verdienen, daß ſie die guten Bürger vor dieſer verwahren und ſchützen. Auch geſteht M. ſelbſt ein, daß er lieber in einer Geſellſchaft rechtlicher und guter Menſchen leben möchte, als laſterhafter und verderbter: ein Geſtändniß, wodurch er ſein Syſtem geradehin widerlegt.

§. 2057.

§. 2057.

Die Philoſophie, vorzüglich die praktiſche, wurde damals in England von mehrern Geiſt- und geſchmackvollen Schriftſtellern auch für das große Publicum bearbeitet. Shaftesbury und auch Mandeville können zu dieſer Claſſe von Schriftſtellern gezählt werden. Auſſerdem aber gehören noch hierher der Lord Cheſterfield, Addiſon, Richard Steele, ſelbſt der unſterbliche Lehrdichter Pope, und der Lord Bolingbroke. Sie entwarfen freylich keine wiſſenſchaftliche Syſteme der Philoſophie, aber ſie haben doch von manchen Gegenſtänden derſelben, hauptſächlich was Lebensweisheit, Moral, und Theorie des Geſchmacks betrifft, originale Anſichten in ihren Werken dargelegt. Was dieſen auſſerdem einen eigenthümlichen hohen Reiz verleiht, iſt die ſchöne Darſtellung, die Mannichfaltigkeit intereſſanter Formen und Einkleiduugen, die ſie ihren Ideen gaben, und die Eleganz und Correctheit der Schreibart, in der ſie noch gegenwärtig bey den Engländern für Muſter gelten. Der erſte iſt der Verfaſſer der Briefe an ſeinen Sohn, während derſelbe ſich im Auslande aufhielt, um ſeine moraliſche, literariſche, und politiſche Bildung zu vollenden. Dieſe Briefe ſind in hohem Grade lehrreich; ſie enthalten Rathſchläge in Beziehung auf die Studien, die für einen künf-

künftigen Stats- und Geſchäfftsmann erfoderlich ſind, Regeln der Klugheit, Ermahnungen und Anweiſungen zur Tugend, zur Gewandtheit und Feinheit im geſellſchaftlichen Umgange; und können daher auch noch itzt als ein pädagogiſches Lehrbuch ſowohl von Erziehern als Zöglingen, die ſich mit Cheſterfield und deßen Sohne in einem ähnlichen Verhältniße befinden, gebraucht werden. Der Erfolg entſprach freylich den Bemühungen und Erwartungen des Lord Cheſterfield gar nicht; ſein Sohn, der ein Muſter vollkomner Bildung werden ſollte, erſchien bey ſeiner Rückkunft in's Vaterland als ein ſteifer abgeſchmackter Pedant; inzwiſchen ſcheint bey ihm die Natur ſich der Bildung durch Kunſt verſagt zu haben, und wahrſcheinlich wurden die meiſten Rathſchläge des Vaters nicht befolgt. Der Werth der Regeln kann dadurch nichts verlieren, daß ihre Anwendung in einem beſtimten Falle durch Schuld des Subjects und der Umſtände ihn nicht beſtätigte. Addiſon und Steele hatten den meiſten Antheil an dem Spectator, einer vortrefflichen Wochenſchrift, in der Verſtand und Witz, Ernſt und Laune, auf die praktiſchlehrreichſte und intereſſanteſte Art mit einander verbunden ſind. Selbſt abgerechnet, was in dieſer Wochenſchrift bloß local und temporell iſt, und ſich auf den damaligen Zuſtand des Geſchmacks

z. B. in Anſehung der dramatiſchen Kunſt, auf die herrſchenden Thorheiten und Laſter, die engliſchen Sitten, Moden und Gebräuche der Zeit bezieht, gewährt ſie auch in unſern Tagen eine für Geiſt und Herz gleich anziehende, unterhaltende und fruchtbare Lectüre. Sie fand auch bey ihrer Erſcheinung und nachher einen ſo auſſerordentlichen Beyfall, daß nicht nur mehr Auflagen davon gemacht werden mußten, ſondern daß ſie auch eine Stelle unter den claſſiſchen Werken der engliſchen Nation erhielt. Die Nachfolgerinnen, welche ſie veranlaßte, wie der Guardian, Rambler, Tatler, haben ihren Werth nicht erreicht; ſo viele ſchätzbare Aufſätze im Einzelnen darin vorkommen. Pope's Lehrgedichte ſind Reſultate der tiefſten Welt und Menſchenkenntniß, und manche einzelne Zeilen können die fruchtbarſten Texte zu philoſophiſchen Abhandlungen abgeben, wie ſie denn auch häufig von den ſpätern Schriftſtellern als Motto's für philoſophiſche Unterſuchungen gebraucht ſind. Die Frage: ob Pope ein Metaphyſiker war, iſt ſo ungereimt und lächerlich nicht, wie einſt Leſſing und Mendelsſohn ſie fanden, ſobald man nur Pope'n nicht bloß als Dichter betrachtet. Ohne metaphyſiſche Studien hätte Pope mehrere ſeiner Lehrgedichte gar nicht verfertigen können. So wie Pope mehr Dichter als Philoſoph war, ſo war Henry St. John Lord Viſcount Bo-

Bolingbroke mehr philoſophiſcher Hiſtoriker und Politiker, als Metaphyſiker, wiewohl er doch auch in ſeinen Schriften das Gebiet der Metaphyſik nicht ganz unangebaut gelaſſen hat. Die meiſten Aufſätze, die in der nach ſeinem Tode erſchienenen großen Ausgabe ſeiner Werke geſammelt ſind, enthalten politiſche Reflexionen in nächſter Beziehung auf die Angelegenheiten ſeines Vaterlandes; eine Abhandlung betrifft das Studium und den Nutzen der Geſchichte; auch hat er Proben hiſtoriſcher Kunſtwerke geliefert nach dem Ideale, welches er ſelbſt davon entworfen hatte. Für die Philoſophie ſind am wichtigſten ſeine Eſſays. Der erſte (Vol. III. p. 349) hat zum Gegenſtande die Natur, den Umfang und die Gültigkeit der menſchlichen Erkentniß. Er vertheidigt darin den Empirismus, als das der menſchlichen Natur angemeſſenſte philoſophiſche Syſtem. Alle ältere Philoſophen vom Plato bis auf Malebranche und Berkeley haben uns Poeſie für Philoſophie verkauft, und Träume der vernünftelnden Phantaſie auf einander gehäuft. Sie haben über den menſchlichen Geiſt a priori raiſonnirt; ſie haben behauptet, daß ſie die Natur desſelben kennten, und haben viel Witz und Beredſamkeit verſchwendet, um alle Aeuſſerungen desſelben aus ihren Hypotheſen zu erklären. Nichts deſto weniger iſt die Natur des menſchlichen Geiſtes ſo unbekant geblieben, wie ſie immer

war,

war, und wir müſſen auch an aller reellen Erkentniß desſelben verzweifeln, wenn wir uns nicht mit derjenigen begnügen wollen, die ſich a posteriori erwerben läßt. Der menſchliche Geiſt iſt eben ſo ein Object der Phyſik, wie es der menſchliche Körper und jeder andere Körper iſt. Jener iſt eben ſo wohl ein Theil der menſchlichen Natur, wie dieſer, und beyde zuſammen machen erſt das menſchliche Weſen aus. Laßt alſo uns damit begnügen, daß wir den menſchlichen Geiſt, ſein Wachsthum und ſeine Fortſchritte von der Kindheit bis zur Reiſe beobachten! Laßt uns mit particularer Experimentalkentniß zufrieden ſeyn, und daraus gewiße allgemeine Sätze abſtrahiren! Aber laßt uns nicht länger nach einer allgemeinen Erkentniß ſtreben, die über die Sphäre unſers Verſtandes hinaus geht; noch hoffen, durch den innern Sinn mehr von unſerer intellectuellen Natur zu entdecken, als wir durch den äußern von der körperlichen Natur zu entdecken vermögen! Alles was wir von der einen und von der andern wiſſen können, beſteht darin, daß wir dieſe und jene Sinne, dieſe und jene Fähigkeiten beſitzen, und daß dieſe und jene Empfindungen bey dieſen uud jenen ſcheinbaren Veranlaſſungen in uns hervorgebracht werden. Man kann alſo den Lord Bolingbroke als einen Vertheidiger und Commentator Locke's anſehn. Auf den Empirismus, und die analo-

logiſche Schlußart gründet er auch den Beweis für das Daſeyn Gottes. Es muß etwas von Ewigkeit her geweſen ſeyn, weil iezt etwas iſt; das ewige Weſen muß eine Intelligenz ſeyn, weil iezt Intelligenzen vorhanden ſind; denn kein vernünftiger Menſch wird behaupten, daß das Nichtſeyn das Seyn und die Nichtintelligenz die Intelligenz hervorbringen könne. Ein ſolches Weſen muß ferner nothwendig exiſtiren; die Dinge mögen nun von jeher exiſtirt haben, wie ſie gegenwärtig exiſtiren, oder in der Zeit erſchaffen ſeyn; weil es nicht mehr möglich iſt, eine unendliche, als eine endliche Reihe von Wirkungen ohne Urſache zu begreiſen. So, meynt Bolingbroke, läßt ſich das Daſeyn Gottes bündig demonſtriren Wer dieſe Demonſtration verwirft, der darf nur einen kurzen Schritt weiter thun, um auf den höchſten Gipfel der Abſurdität zu gelangen. Zwiſchen der Leugnung des Daſeyns Gottes, und der Leugnung des eigenen Daſeyns, iſt nur ein ſehr kleiner Unterſchied. Wenn wir eine intuitive Kentniß des leztern haben, ſo haben wir auch dieſelbe intuitive Kentniß aller der Ideen, welche das leztere mit dem erſtern in einer Demonſtration a poſteriori verbinden. — Der zweyte Verſuch B's (Vol. IV.) enthält Betrachtungen über die Thorheit nnd Anmaaßung der Philoſophen hauptſächlich bey Gegenſtänden der Metaphyſik,

oder, wie B. ſie nennt, der erſten Philoſophie; über das Entſtehn und den Fortgang ihrer gerühmten Wiſſenſchaft: über die Fortpflanzung des Irrthums und Aberglaubens, und über die partiellen Verſuche, welche zur Verbeſſerung der Misbräuche der menſchlichen Vernunft gemacht worden ſind. Er zeigt, daß die Philoſophen oft, nach Buchanan's Ausdrucke, gens ratione furens geweſen ſeyen, und ſcheuet ſich nicht dieſes Urtheil auf die größten Denker der ältern und neuern Zeit anzuwenden. Nur eine Stelle znr Probe: "Der Menſch im Irrenhauſe zu Paris, der ſich für Gott den Vater hielt, war gewiß unklug; aber er raiſonnirte doch völlig richtig, wenn er die Fremden verſicherte, ein anderer, der ſich für Gott den Sohn ausgab, ſey ein Betrieger, weil er, der doch der Vater ſey, ihn nicht kenne, und ihn auch nie im Himmel geſehen habe. So iſt auch der Philoſoph unklug, wenn er aus Uebereile, zum allgemeinen Principe zu gelangen, die Kentniß des Particularen vernachläſſigt, und von wenigen klaren und deutlichen Begriffen durch einen kühnen Sprung ſich zu den erſten Principien der Dinge erhebt, ſo richtig und conſequent er übrigens raiſonniren mag. Des Cartes war unklug, ſo oft er ſo verfuhr, und Niemand als Fontenelle konte hierin einen Beweis der Ueberlegenheit desſelben über Newton finden, der das Gegentheil that.

Ide-

Ideen können klar und deutlich, und dennoch phantaſtiſch ſeyn, oder bloß metaphyſiſche Realität haben." — Der dritte Verſuch liefert Betrachtungen über den Urſprung und die Ausbildung des Monotheismus, dieſes erſten und großen Princips der Naturtheologie, oder der Metaphyſik, wie B. ſich ausdrückte. B. ſchärft vornehmlich den Satz ein, daß die Natur Gottes gar nicht erkant werden könne; daß ſich nichts weiter einſehen laſſe, als ſein Daſeyn und die Abhängigkeit der Welt von ihm; daß auch zwiſchen der menſchlichen Vernunft und der göttlichen gar keine Analogie ſey, weil Gott nach der weſentlichen Verſchiedenheit ſeiner Natur von der menſchlichen die Dinge ganz anders erkennen müſſe, als wie der Menſch ſie erkennt. — Der vierte Verſuch betrifft die Gültigkeit der Autorität in Sachen der Religion. Das Reſultat iſt, daß der Menſch ſelbſt forſchen und prüfen ſolle, ſobald er nicht durch die Beſchaffenheit des Objects oder die Umſtände genöthigt wird, ſich auf die Autorität Anderer zu verlaſſen.

Eine vollſtändige Ausgabe von Bolingbroke's Werken iſt erſchienen nach ſeinem Tode unter dem Titel: The works of the late right honorable *Henry St. Iohn* Viscount *Bolingbroke*; London 1754 in 8 Quartbänden, von denen die Beyden letzten ſeine literariſche und politiſche Correſpondenz befaſſen.

§. 2058.

Wie die eben erwähnten Schriftſteller ſich durch ihre geſchmackvolle und populare Bearbeitung philoſophiſcher Materien auszeichneten, ſo erwarb ſich Francis Hutcheſon ein Verdienſt um die Philoſophie und die Verbreitung des Studiums derſelben in England durch die ſyſtematiſche Darſtellung, hauptſächlich in ihrem praktiſchen Theile, nach der neuen Anſicht, welche er und ſeine Zeitgenoſſen davon gefaßt hatten. Er wurde gebohren im J. 1694. Sein Vater war Prediger bey einer Gemeinde von Diſſenters im nordlichen Irland. Er ſtudirte zu Glasgow claſſiſche Literatur, Philoſophie und Theologie ſechs Jahre hindurch, kehrte hierauf nach Irland wieder zurück, und lebte eine Zeitlang zu Dublin als Lehrer bey einem Privaterziehungsinſtitute, in welcher Stelle er ſich ſchon hohe Achtung und Liebe aller, die ihn kennen lernten, erwarb. Die erſte Ausgabe ſeines Buchs: Inquiry into the ideas of beauty and virtue, erſchien ohne ſeinen Namen, erregte aber ein für den Verfaſſer ſo günſtiges Aufſehn, daß ſein Namen nicht lange unbekant blieb. Er gerieth durch daſſelbe in Bekantſchaft und Verbindung mit mehrern der angeſehenſten Statsmänner und Gelehrten ſeines Vaterlandes. Bald darauf erſchienen ſein Eſſay on the paſſions, und ei-

einige andere einzelne Aufſätze. Im J. 1729 ward er als Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Glasgow angeſtellt, und bald nachher erhielt er das beſondere Lehramt der Moral, das ſeiner Neigung und ſeinen Lieblingsforſchungen am angemeſſenſten war. In dieſer Lage ſchrieb er ſeine eigentlichen Lehrbücher, ſowohl die lateiniſchen, die ſich auch durch einen reinen und eleganten lateiniſchen Styl empfehlen, als ſein größeres Hauptwerk in engliſcher Sprache über die Moral. Merkwürdig iſt, daß er auſſer den wöchentlichen Lehrſtunden, die er gab, auch eine Sontagsvorleſung in einer Abendſtunde über das Chriſtenthum hielt, die am zahlreichſten beſucht wurde. Mit ſeiner Gelehrſamkeit und ſeinen philoſophiſchen Talenten verband er den liebenswürdigſten Charakter, und wurde daher ſo allgemein geſchätzt, daß ſein Nachfolger im Lehramte, der berühmte Adam Smith, es ſich zu einer beſondern Ehre rechnete, an die Stelle eines ſolchen Vorgängers gewählt zu ſeyn. Er ſtarb im J. 1747. Sein Sohn gab erſt nach ſeinem Tode das erwähnte größere Werk über die Moralphiloſophie heraus.

S. die Vorrede vor dem Syſtem of moral philoſophy des Hutcheſon von William Leechman, Prof. der Theologie zu Glasgow, die Nachrichten von dem Leben, den Schriften und dem Charakter jenes enthält.

§. 2059.

Die theoretiſche Philoſophie Hutcheſon's läßt ſich aus ſeiner Synopſis Metaphyſicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens beurtheilen. Unter der Pneumatologie begriff er, was ſonſt gewöhnlich rationale Pſychologie und Theologie heißt. Dagegen iſt die Cosmologie ganz bey ihm vom Syſteme der Metaphyſik ausgeſchloſſen. Sein metaphyſiſches Syſtem iſt überhaupt genommen ein Eklekticismus aus ältern und neuern Vorſtellungsarten. Selbſt der Einfluß der ſcholaſtiſchen Philoſophie, die H. in frühern Jahren getrieben hatte, iſt bemerkbar. Einige Sätze, in denen er von der gangbaren Philoſophie abwich, will ich ausheben. **Erſtlich**: Es giebt metaphyſiſche Axiome. Dergleichen ſind die allgemeinſten Sätze, die unveränderlich und durch ſich ſelbſt evident ſind. Sie wurden von den ältern Philoſophen angebohrne Grundſätze genannt, weil der Menſch ſie von Natur einſieht, und zu ihrer Erkentniß gelangt. In dem Sinne, daß Axiome mit dem Entſtehn der Seele ihr angebohren wurden, wie einige Neuere angenommen haben, giebt es keine angebohrne Grundſätze; denn alle jene Grundſätze werden erſt durch Unterſcheidung und Vergleichung mehrer einzelner Begriffe gebildet. **Zweytens**: Kein Princip der menſchlichen

chen Erkentniß iſt unter allen das Erſte; denn ſehr viel Axiome werden zugleich erkannt, ſo wie auch ſehr viel minder allgemeine Sätze. Wegen eines Kriteriums der Wahrheit iſt man ohne Noth in Verlegenheit geweſen. Es iſt dies kein anderes, als die Vernunſt ſelbſt, das Vernunftgefühl der Ueberzeugung, oder, wie H. ſich ausdrückt, menti congenita intelligendi vis. Drittens: Die Axiome heißen unveränderlich und ewig, weil der Menſch zu jeder Zeit, wenn er ſeine Reflexion auf ſie richtet, ſie als dieſelben erkennt. Die Urſache dieſer Unveränderlichkeit iſt in dem göttlichen Urheber der Vernunft zu ſuchen, und ſie kann daher ſelbſt durch die Gottheit nicht aufgehoben werden. Es iſt deßwegen auch nicht glaublich, daß Jemand ſie im Ernſte bezweifeln könte, wie H. gegen Des Cartes erinnert. Sogar der Satz: Ich denke, würde nicht zur Auffindung anderer Sätze gebraucht werden können, wenn Jemand die Axiome in der That bezweifelte; denn, wenn ſie wirklich Axiome ſind, ſo ſind ſie eben ſo gewiß, wie jener. Für die wahrſten metaphyſiſchen Axiome, wenn von Dingen, nicht von Ideen, die Rede iſt, erklärt H. folgende zwey: Jedes Ding iſt; und: Bloß dem Dinge komt eine wahre Qualität, oder Affection, oder Handlung zu. Hieraus fließt; Alle abſtracte affirmative Sätze in Beziehung auf Gegenſtände

des Vf. iſt hier zu enorm, als daß ſie nicht Jedem gleich einleuchten ſollte. Gerade darin beſteht die Vortrefflichkeit der Legalität und Moralität, daß durch ſie allein eine Geſellſchaft von Menſchen, welche für einen gemeinſchaftlichen Zweck vereinigt iſt, ſich erhalten kann. Wenn die Laſter der Einzelnen der Wohlfarth des Ganzen beförderlich werden ſollen, ſo ſetzen ſie die Exiſtenz der Geſellſchaft und der Wohlfarth des Ganzen ſchon voraus; dieſe letztere wird durch jene gemindert und zerrüttet; und ſie muß in der Moralität eine ſtarke Stütze haben, wenn ſie nicht ganz dadurch zerſtört werden ſoll. Die laſterhaften Begierden können allerdings die Induſtrie inſoweit begünſtigen, als dieſe veranlaßt wird, die Gegenſtände zur Befriedigung derſelben herbeyzuſchaffen, oder auch ihren Wirkungen und Folgen entgegenzuarbeiten. Gäbe es keine laſterhaften Begierden im State, ſo würde ein großer Theil von Objecten des Handelsverkehrs wegfallen; Fabriken, Manufacturen, Handwerke, Künſte verlören dabey zunächſt an Beſchäfftigung und Unterhalt; man hätte weniger Aerzte, gar keine Krieger und keine Juriſten nöthig; und dies würde freylich zunächſt in den Staten, wie ſie gegenwärtig ſind, eine ſehr große Unordnung verurſachen. Allein man nehme einen Stat an, der urſprünglich aus unverdorbenen Menſchen beſtände, und deßen Bürger ſtets nach Recht und Pflicht zu handeln ſich beſtrebten, — ein Fall, der allerdings nach der Beſchaffenheit der menſchlichen

chen Natur ein Ideal iſt, das nie in der Wirklichkeit realiſirt werden kann, der aber doch zur richtigen Beurtheilung des Werthes von Tugend und Laſter für die menſchliche Geſellſchaft angenommen werden darf und muß — ſo wird dieſer Stat ſehr gut beſtehen und ſich allen Seegnungen der Tugend, des Friedens und der Induſtrie überlaſſen können. Was hierin von einzelnen Menſchen, Familien, und kleinen Communen gilt, das gilt auch von großen Staten. Das phyſiſche Uebel, welches Mandeville auch als public benefit gar ſehr in Anſchlag bringt, gehört hierher nicht; denn hier iſt die Frage: ob ein Stat ohne Laſter beſtehen und blühen könne, oder nicht? Man denke ſich dagegen einen Stat, der aus lauter Gaunern, Spielern, Wohllüſtlingen, Verſchwendern u. ſ. w. zuſammengeſetzt iſt, und frage die Erfahrung: ob dieſer nicht ſich über kurz oder lang ſelbſt aufreiben müſſe? Das Gute erhält, das Böſe zerſtört. Das iſt ein ſchlechter Vortheil, welchen ſchlechte Menſchen dem State bringen, daß ſie die Exiſtenz von Bürgern herbeyführen oder nothwendig machen, die ſich von der Schlechtigkeit jener nähren, oder damit ihr Brodt verdienen, daß ſie die guten Bürger vor dieſer verwahren und ſchützen. Auch geſteht M. ſelbſt ein, daß er lieber in einer Geſellſchaft rechtlicher und guter Menſchen leben möchte, als laſterhafter und verderbter: ein Geſtändniß, wodurch er ſein Syſtem geradehin widerlegt.

§. 2057.

§. 2057.

Die Philoſophie, vorzüglich die praktiſche, wurde damals in England von mehrern Geiſt- und geſchmackvollen Schriftſtellern auch für das große Publicum bearbeitet. Shaftesbury und auch Mandeville können zu dieſer Claſſe von Schriftſtellern gezählt werden. Auſſerdem aber gehören noch hierher der Lord Cheſterfield, Addiſon, Richard Steele, ſelbſt der unſterbliche Lehrdichter Pope, und der Lord Bolingbroke. Sie entwarfen freylich keine wiſſenſchaftliche Syſteme der Philoſophie, aber ſie haben doch von manchen Gegenſtänden derſelben, hauptſächlich was Lebensweisheit, Moral, und Theorie des Geſchmacks betrifft, originale Anſichten in ihren Werken dargelegt. Was dieſen auſſerdem einen eigenthümlichen hohen Reiz verleiht, iſt die ſchöne Darſtellung, die Mannichfaltigkeit intereſſanter Formen und Einkleiduugen, die ſie ihren Ideen gaben, und die Eleganz und Correctheit der Schreibart, in der ſie noch gegenwärtig bey den Engländern für Muſter gelten. Der erſte iſt der Verfaſſer der Briefe an ſeinen Sohn, während derſelbe ſich im Auslande aufhielt, um ſeine moraliſche, literariſche, und politiſche Bildung zu vollenden. Dieſe Briefe ſind in hohem Grade lehrreich; ſie enthalten Rathſchläge in Beziehung auf die Studien, die für einen

künf-

künftigen Stats- und Geſchäfftsmann erfoderlich ſind, Regeln der Klugheit, Ermahnungen und Anweiſungen zur Tugend, zur Gewandtheit und Feinheit im geſellſchaftlichen Umgange; und können daher auch noch itzt als ein pädagogiſches Lehrbuch ſowohl von Erziehern als Zöglingen, die ſich mit Cheſterfield und deßen Sohne in einem ähnlichen Verhältniße befinden, gebraucht werden. Der Erfolg entſprach freylich den Bemühungen und Erwartungen des Lord Cheſterfield gar nicht; ſein Sohn, der ein Muſter vollkomner Bildung werden ſollte, erſchien bey ſeiner Rückkunft in's Vaterland als ein ſteiſer abgeſchmackter Pedant; inzwiſchen ſcheint bey ihm die Natur ſich der Bildung durch Kunſt verſagt zu haben, und wahrſcheinlich wurden die meiſten Rathſchläge des Vaters nicht beſolgt. Der Werth der Regeln kann dadurch nichts verlieren, daß ihre Anwendung in einem beſtimten Falle durch Schuld des Subjects und der Umſtände ihn nicht beſtätigte. Addiſon und Steele hatten den meiſten Antheil an dem Spectator, einer vortrefflichen Wochenſchrift, in der Verſtand und Witz, Ernſt und Laune, auf die praktiſchlehrreichſte und intereſſanteſte Art mit einander verbunden ſind. Selbſt abgerechnet, was in dieſer Wochenſchrift bloß local und temporell iſt, und ſich auf den damaligen Zuſtand des Geſchmacks

z. B. in Anſehung der dramatiſchen Kunſt, auf die herrſchenden Thorheiten und Laſter, die engliſchen Sitten, Moden und Gebräuche der Zeit bezieht, gewährt ſie auch in unſern Tagen eine für Geiſt und Herz gleich anziehende, unterhaltende und fruchtbare Lectüre. Sie fand auch bey ihrer Erſcheinung und nachher einen ſo auſſerordentlichen Beyfall, daß nicht nur mehr Auflagen davon gemacht werden mußten, ſondern daß ſie auch eine Stelle unter den claſſiſchen Werken der engliſchen Nation erhielt. Die Nachfolgerinnen, welche ſie veranlaßte, wie der Guardian, Rambler, Tatler, haben ihren Werth nicht erreicht; ſo viele ſchätzbare Aufſätze im Einzelnen darin vorkommen. Pope's Lehrgedichte ſind Reſultate der tiefſten Welt und Menſchenkenntniß, und manche einzelne Zeilen können die fruchtbarſten Texte zu philoſophiſchen Abhandlungen abgeben, wie ſie denn auch häufig von den ſpätern Schriftſtellern als Motto's für philoſophiſche Unterſuchungen gebraucht ſind. Die Frage: ob Pope ein Metaphyſiker war, iſt ſo ungereimt und lächerlich nicht, wie einſt Leſſing und Mendelsſohn ſie fanden, ſobald man nur Pope'n nicht bloß als Dichter betrachtet. Ohne metaphyſiſche Studien hätte Pope mehrere ſeiner Lehrgedichte gar nicht verfertigen können. So wie Pope mehr Dichter als Philoſoph war, ſo war Henry St. John Lord Viſcount

Bolingbroke mehr philoſophiſcher Hiſtoriker und Politiker, als Metaphyſiker, wiewohl er doch auch in ſeinen Schriften das Gebiet der Metaphyſik nicht ganz unangebaut gelaſſen hat. Die meiſten Aufſätze, die in der nach ſeinem Tode erſchienenen großen Ausgabe ſeiner Werke geſammelt ſind, enthalten politiſche Reflexionen in nächſter Beziehung auf die Angelegenheiten ſeines Vaterlandes; eine Abhandlung betrifft das Studium und den Nutzen der Geſchichte; auch hat er Proben hiſtoriſcher Kunſtwerke geliefert nach dem Ideale, welches er ſelbſt davon entworfen hatte. Für die Philoſophie ſind am wichtigſten ſeine Eſſays. Der erſte (Vol. III. p. 349) hat zum Gegenſtande die Natur, den Umfang und die Gültigkeit der menſchlichen Erkentniß. Er vertheidigt darin den Empirismus, als das der menſchlichen Natur angemeſſenſte philoſophiſche Syſtem. Alle ältere Philoſophen vom Plato bis auf Malebranche und Berkeley haben uns Poeſie für Philoſophie verkauft, und Träume der vernünftelnden Phantaſie auf einander gehäuft. Sie haben über den menſchlichen Geiſt a priori raiſonnirt; ſie haben behauptet, daß ſie die Natur desſelben kennten, und haben viel Witz und Beredſamkeit verſchwendet, um alle Aeuſſerungen desſelben aus ihren Hypotheſen zu erklären. Nichts deſto weniger iſt die Natur des menſchlichen Geiſtes ſo unbekant geblieben, wie ſie immer

war,

war, und wir müſſen auch an aller reellen Erkentniß desſelben verzweifeln, wenn wir uns nicht mit derjenigen begnügen wollen, die ſich a poſteriori erwerben läßt. Der menſchliche Geiſt iſt eben ſo ein Object der Phyſik, wie es der menſchliche Körper und jeder andere Körper iſt. Jener iſt eben ſo wohl ein Theil der menſchlichen Natur, wie dieſer, und beyde zuſammen machen erſt das menſchliche Weſen aus. Laßt alſo uns damit begnügen, daß wir den menſchlichen Geiſt, ſein Wachsthum und ſeine Fortſchritte von der Kindheit bis zur Reife beobachten! Laßt uns mit particularer Experimentalkentniß zufrieden ſeyn, und daraus gewiße allgemeine Sätze abſtrahiren! Aber laßt uns nicht länger nach einer allgemeinen Erkentniß ſtreben, die über die Sphäre unſers Verſtandes hinaus geht; noch hoffen, durch den innern Sinn mehr von unſerer intellectuellen Natur zu entdecken, als wir durch den äußern von der körperlichen Natur zu entdecken vermögen! Alles was wir von der einen und von der andern wiſſen können, beſteht darin, daß wir dieſe und jene Sinne, dieſe und jene Fähigkeiten beſitzen, und daß dieſe und jene Empfindungen bey dieſen uud jenen ſcheinbaren Veranlaſſungen in uns hervorgebracht werden. Man kann alſo den Lord Bolingbroke als einen Vertheidiger und Commentator Locke's anſehn. Auf den Empirismus, und die ana-

lo-

logiſche Schlußart gründet er auch den Beweis für das Daſeyn Gottes. Es muß etwas von Ewigkeit her geweſen ſeyn, weil iezt etwas iſt; das ewige Weſen muß eine Intelligenz ſeyn, weil iezt Intelligenzen vorhanden ſind; denn kein vernünftiger Menſch wird behaupten, daß das Nichtſeyn das Seyn und die Nichtintelligenz die Intelligenz hervorbringen könne. Ein ſolches Weſen muß ferner nothwendig exiſtiren; die Dinge mögen nun von jeher exiſtirt haben, wie ſie gegenwärtig exiſtiren, oder in der Zeit erſchaffen ſeyn; weil es nicht mehr möglich iſt, eine unendliche, als eine endliche Reihe von Wirkungen ohne Urſache zu begreifen. So, meynt Bolingbroke, läßt ſich das Daſeyn Gottes bündig demonſtriren Wer dieſe Demonſtration verwirft, der darf nur einen kurzen Schritt weiter thun, um auf den höchſten Gipfel der Abſurdität zu gelangen. Zwiſchen der Leugnung des Daſeyns Gottes, und der Leugnung des eigenen Daſeyns, iſt nur ein ſehr kleiner Unterſchied. Wenn wir eine intuitive Kentniß des leztern haben, ſo haben wir auch dieſelbe intuitive Kentniß aller der Ideen, welche das leztere mit dem erſtern in einer Demonſtration a poſteriori verbinden. — Der zweyte Verſuch B's (Vol. IV.) enthält Betrachtungen über die Thorheit nnd Anmaaßung der Philoſophen hauptſächlich bey Gegenſtänden der Metaphyſik,

oder, wie B. ſie nennt, der erſten Philoſophie; über das Entſtehn und den Fortgang ihrer gerühmten Wiſſenſchaft: über die Fortpflanzung des Irrthums und Aberglaubens, und über die partiellen Verſuche, welche zur Verbeſſerung der Misbräuche der menſchlichen Vernunft gemacht worden ſind. Er zeigt, daß die Philoſophen oft, nach Buchanan's Ausdrucke, gens ratione furens geweſen ſeyen, und ſcheuet ſich nicht dieſes Urtheil auf die größten Denker der ältern und neuern Zeit anzuwenden. Nur eine Stelle znr Probe: "Der Menſch im Irrenhauſe zu Paris, der ſich für Gott den Vater hielt, war gewiß unklug; aber er raiſonnirte doch völlig richtig, wenn er die Fremden verſicherte, ein anderer, der ſich für Gott den Sohn ausgab, ſey ein Betrieger, weil er, der doch der Vater ſey, ihn nicht kenne, und ihn auch nie im Himmel geſehen habe. So iſt auch der Philoſoph unklug, wenn er aus Uebereile, zum allgemeinen Principe zu gelangen, dit Kentniß des Particularen vernachläſſigt, und von wenigen klaren und deutlichen Begriffen durch einen kühnen Sprung ſich zu den erſten Principien der Dinge erhebt, ſo richtig und conſequent er übrigens raiſonniren mag. Des Cartes war unklug, ſo oft er ſo verfuhr, und Niemand als Fontenelle konte hierin einen Beweis der Ueberlegenheit desſelben über Newton finden, der das Gegentheil that.

Ide-

Ideen können klar und deutlich, und dennoch phantaſtiſch ſeyn, oder bloß metaphyſiſche Realität haben." — Der dritte Verſuch liefert Betrachtungen über den Urſprung und die Ausbildung des Monotheismus, dieſes erſten und großen Princips der Naturtheologie, oder der Metaphyſik, wie B. ſich ausdrückte. B. ſchärft vornehmlich den Satz ein, daß die Natur Gottes gar nicht erkant werden könne; daß ſich nichts weiter einſehen laſſe, als ſein Daſeyn und die Abhängigkeit der Welt von ihm; daß auch zwiſchen der menſchlichen Vernunft und der göttlichen gar keine Analogie ſey, weil Gott nach der weſentlichen Verſchiedenheit ſeiner Natur von der menſchlichen die Dinge ganz anders erkennen müſſe, als wie der Menſch ſie erkennt. — Der vierte Verſuch betrifft die Gültigkeit der Autorität in Sachen der Religion. Das Reſultat iſt, daß der Menſch ſelbſt forſchen und prüfen ſolle, ſobald er nicht durch die Beſchaffenheit des Objects oder die Umſtände genöthigt wird, ſich auf die Autorität Anderer zu verlaſſen.

Eine vollſtändige Ausgabe von Bolingbroke's Werken iſt erſchienen nach ſeinem Tode unter dem Titel: The works of the late right honorable *Henry St. Iohn* Viscount *Bolingbroke*; London 1754 in 8 Quartbänden, von denen die Beyden letzten ſeine literariſche und politiſche Correſpondenz befaſſen.

§. 2058.

Wie die eben erwähnten Schriftſteller ſich durch ihre geſchmackvolle und populare Bearbeitung philoſophiſcher Materien auszeichneten, ſo erwarb ſich Francis Hutcheſon ein Verdienſt um die Philoſophie und die Verbreitung des Studiums derſelben in England durch die ſyſtematiſche Darſtellung, hauptſächlich in ihrem praktiſchen Theile, nach der neuen Anſicht, welche er und ſeine Zeitgenoſſen davon gefaßt hatten. Er wurde gebohren im J. 1694. Sein Vater war Prediger bey einer Gemeinde von Diſſenters im nordlichen Irland. Er ſtudirte zu Glasgow claſſiſche Literatur, Philoſophie und Theologie ſechs Jahre hindurch, kehrte hierauf nach Irland wieder zurück, und lebte eine Zeitlang zu Dublin als Lehrer bey einem Privaterziehungsinſtitute, in welcher Stelle er ſich ſchon hohe Achtung und Liebe aller, die ihn kennen lernten, erwarb. Die erſte Ausgabe ſeines Buchs: Inquiry into the ideas of beauty and virtue, erſchien ohne ſeinen Namen, erregte aber ein für den Verfaſſer ſo günſtiges Aufſehn, daß ſein Namen nicht lange unbekant blieb. Er gerieth durch daſſelbe in Bekantſchaft und Verbindung mit mehrern der angeſehenſten Statsmänner und Gelehrten ſeines Vaterlandes. Bald darauf erſchienen ſein Eſſay on the paſſions, und ei-

einige andere einzelne Aufſätze. Im J. 1729 ward er als Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Glasgow angeſtellt, und bald nachher erhielt er das beſondere Lehramt der Moral, das ſeiner Neigung und ſeinen Lieblingsforſchungen am angemeſſenſten war. In dieſer Lage ſchrieb er ſeine eigentlichen Lehrbücher, ſowohl die lateiniſchen, die ſich auch durch einen reinen und eleganten lateiniſchen Styl empfehlen, als ſein größeres Hauptwerk in engliſcher Sprache über die Moral. Merkwürdig iſt, daß er auſſer den wöchentlichen Lehrſtunden, die er gab, auch eine Sontagsvorleſung in einer Abendſtunde über das Chriſtenthum hielt, die am zahlreichſten beſucht wurde. Mit ſeiner Gelehrſamkeit und ſeinen philoſophiſchen Talenten verband er den liebenswürdigſten Charakter, und wurde daher ſo allgemein geſchätzt, daß ſein Nachfolger im Lehramte, der berühmte Adam Smith, es ſich zu einer beſondern Ehre rechnete, an die Stelle eines ſolchen Vorgängers gewählt zu ſeyn. Er ſtarb im J. 1747. Sein Sohn gab erſt nach ſeinem Tode das erwähnte größere Werk über die Moralphiloſophie heraus.

S. die Vorrede vor dem Syſtem of moral philoſophy des Hutcheſon von William Leechman, Prof. der Theologie zu Glasgow, die Nachrichten von dem Leben, den Schriften und dem Charakter jenes enthält.

§. 2059.

Die theoretiſche Philoſophie Hutcheſon's läßt ſich aus ſeiner Synopſis Metaphyſicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens beurtheilen. Unter der Pneumatologie begriff er, was ſonſt gewöhnlich rationale Pſychologie und Theologie heißt. Dagegen iſt die Cosmologie ganz bey ihm vom Syſteme der Metaphyſik ausgeſchloſſen. Sein metaphyſiſches Syſtem iſt überhaupt genommen ein Eklekticismus aus ältern und neuern Vorſtellungsarten. Selbſt der Einfluß der ſcholaſtiſchen Philoſophie, die H. in frühern Jahren getrieben hatte, iſt bemerkbar. Einige Sätze, in denen er von der gangbaren Philoſophie abwich, will ich ausheben. **Erſtlich**: Es giebt metaphyſiſche Axiome. Dergleichen ſind die allgemeinſten Sätze, die unveränderlich und durch ſich ſelbſt evident ſind. Sie wurden von den ältern Philoſophen angebohrne Grundſätze genannt, weil der Menſch ſie von Natur einſieht, und zu ihrer Erkentniß gelangt. In dem Sinne, daß Axiome mit dem Entſtehn der Seele ihr angebohren wurden, wie einige Neuere angenommen haben, giebt es keine angebohrne Grundſätze; denn alle jene Grundſätze werden erſt durch Unterſcheidung und Vergleichung mehrer einzelner Begriffe gebildet. **Zweytens**: Kein Princip der menſchlichen

chen Erkentniß iſt unter allen das Erſte; denn ſehr viel Axiome werden zugleich erkannt, ſo wie auch ſehr viel minder allgemeine Sätze. Wegen eines Kriteriums der Wahrheit iſt man ohne Noth in Verlegenheit geweſen. Es iſt dies kein anderes, als die Vernunft ſelbſt, das Vernunftgefühl der Ueberzeugung, oder, wie H. ſich ausdrückt, menti congenita intelligendi vis. Drittens: Die Axiome heißen unveränderlich und ewig, weil der Menſch zu jeder Zeit, wenn er ſeine Reflexion auf ſie richtet, ſie als dieſelben erkennt. Die Urſache dieſer Unveränderlichkeit iſt in dem göttlichen Urheber der Vernunft zu ſuchen, und ſie kann daher ſelbſt durch die Gottheit nicht aufgehoben werden. Es iſt deßwegen auch nicht glaublich, daß Jemand ſie im Ernſte bezweifeln könte, wie H. gegen Des Cartes erinnert. Sogar der Satz: Ich denke, würde nicht zur Auffindung anderer Sätze gebraucht werden können, wenn Jemand die Axiome in der That bezweifelte; denn, wenn ſie wirklich Axiome ſind, ſo ſind ſie eben ſo gewiß, wie jener. Für die wahrſten metaphyſiſchen Axiome, wenn von Dingen, nicht von Ideen, die Rede iſt, erklärt H. folgende zwey: Jedes Ding iſt; und: Bloß dem Dinge komt eine wahre Qualität, oder Affection, oder Handlung zu. Hieraus fließt; Alle abſtracte affirmative Sätze in Beziehung auf Gegenſtände

 ſind

ſind hypothetiſch; denn ſie ſetzen immer die Exiſtenz des Gegenſtandes voraus, ohne welche ſie nicht wahr ſind. Dagegen ſind folgende Axiome nach H. unnütz: Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn; Jedes Ding iſt entweder oder iſt nicht; Das Ganze iſt größer als ſein Theil; Begriffe, die mit einem dritten übereinſtimmen, ſtimmen unter ſich ſelbſt überein. Von dieſen Axiomen läßt ſich entweder gar kein Gebrauch machen, oder ſie ſind nicht allgemein genug. Wolf's Lehre von den Axiomen in deßen Ontologie ſcheint dem H. dunkel zu ſeyn. Viertens: Die Wahrheit iſt entweder eine logiſche, oder moraliſche, oder metaphyſiſche. Die logiſche und moraliſche Wahrheit iſt etwas Nützliches und Wiſſenswürdiges; die erſtere die Uebereinſtimmung eines Satzes mit den Dingen ſelbſt; die andere Uebereinſtimmung des Aeußern mit den innern Geſinnungen. Die metaphyſiſche Wahrheit iſt diejenige Beſchaffenheit eines Dinges, mit welcher Gott der Allwiſſende daſſelbe erkennt; oder: daß ein Ding wirklich iſt, was es iſt. Eine andere Erklärung, die H. nicht misbilligt, iſt: die metaphyſiſche Wahrheit ſey eine abſolute Realität der Dinge (naturae conſtantia, ſtabilitas, aut metaphorica quaedam ſoliditas et amplitudo). In dieſem Verſtande iſt das Unendliche auch das Wahrſte; die endlichen Dinge ſind weniger wahr,

weil

weil ihre Wahrheit eingeſchränkt iſt, und ſie jenſeit dieſer Schranken nichts Wahres enthalten. Von der endlichen Wahrheit ſteigt die Vernunft zu einer dunkeln Idee der abſoluten Wahrheit empor; und dadurch wird glaublich, daß eine abſolute und vollkommenſte Natur exiſtire, die zugleich in Hinſicht auf Dauer und Ausdehnung ewig und unermeßlich iſt. Fünftens: Auch das Gute oder Vollkomne läßt ſich in ein metaphyſiſches, phyſiſches, und moraliſches unterſcheiden. Das metaphyſiſche beſteht darin, daß kein Ding ohne ſeine weſentlichen Attribute, und zu den beſten Zwecken eingerichtet iſt. Das phyſiſche iſt, was die empfindende Natur erhält und glücklich macht. Das moraliſche liegt in dem Vermögen und Willen der vernünftigen Weſen, die Glückſeligkeit Anderer bewirken zu können und zu wollen. Aus der Seelenlehre Hutcheſon's ſcheint mir Folgendes das Intereſſanteſte zu ſeyn. Die Seele iſt als denkendes Weſen geiſtig und vom Körper verſchieden. Wir haben zwar von der Natur jener nur eine ſehr geringe Kentniß; aber ihre ſpecifiſche Verſchiedenheit vom Körper beweiſt doch der innere Sinn deutlich genug. Das denkende Princip iſt einfach und thätig; der Körper iſt zuſammengeſetzt und träge. Die Seele beherrſcht den Körper nach Freyheit, und kann ihn tödten. Ungeachtet inzwiſchen H.

die Verſchiedenheit der Seele vom Körper und ihre Geiſtigkeit behauptete, ſo wagte er doch es nicht, einen Beweis der Unſterblichkeit derſelben darauf zu gründen. Er ſtützte vielmehr die Hoffnung derſelben lediglich auf die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. In der Theorie vom Urſprunge der Vorſtellungen, von den Seelenkräften, ſtimte H. im Weſentlichen mit Locke überein, nur daß er überhaupt Spiritualiſt war, und auch in der Lehre von der Freyheit, ſo wie im einzelnen ihm eigenen Hypotheſen, z. B. vom moraliſchen Sinne, von ihm abwich. Der Beweis, welchen H. in der natürlichen Theologie für das Daſeyn Gottes führt, iſt vornehmlich der phyſiſchtheologiſche, aus der Weisheit, die im Weltbaue hervorleuchtet, aus der zweckmäßigen Organiſation und Erhaltung der Geſchöpfe, aus den Eigenſchaften der menſchlichen Seele, beſonders aus der Exiſtenz der Vernunft. Beyläufig berührt er auch andere metaphyſiſche und moraliſche Argumente. Es ſind itzt Dinge vorhanden; es waren Dinge vorhanden; folglich muß es ein Erſtes Ewiges geben, in welchem ſie ihren Grund haben. Es exiſtirt Weisheit und Tugend in der Welt; es muß alſo eine Urweisheit u. w. geben. Die Materie kann nicht für das abſolut Erſte gehalten werden; ſie hat keine Thätigkeit, keine Tugend und Vollkommenheit in ſich; Leben,

Form

Form und Verhältniße mußte ſie von einer andern thätigen Urſache empfangen. Auch die Naturkunde lehrt, daß die Welt entſtanden ſey; ſie zeigt dieſes z. B. von unſerer Erde, und daraus läßt ſich analogiſch auf die Entſtehung des Univerſum's ſchließen. Man vergleiche auch einmal das Syſtem des Theismus mit dem Atheismus, und urtheile alsdenn, welches von beyden für die Vernunft vorzüglicher ſey. Beym Atheism ſind die Exiſtenz der Vernunft und des Moraliſch Guten; die Geſetzmäßigkeit in der Structur der Weltkörper, in ihren Bewegungen, u. w. ſchlechthin unerklärlich. Den Carteſianiſchen Beweisgrund für die Exiſtenz Gottes aus der Idee eines vollkommenſten Weſens verwarf H. gänzlich als falſch. Die Theodicäe gründete er darauf, daß die Summe der Glückſeligkeit die Summe des Uebels überwiege; daß das Uebel oft Mittel zum Guten, und alſo nur bedingterweiſe Uebel ſey; daß ſelbſt der Tod wünſchenswerth ſey, denn entweder hat der Gute nach dem Tode Empfindung oder nicht; im erſtern Falle wird er nach der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes viel glücklicher ſeyn als im Leben; im andern Falle wird er nicht elend ſeyn; ein Raiſonnement, das ſchon Cicero brauchte. Wir können auch über das Welt-Ganze und die Urſachen des Uebels und Böſen in der Welt eigentlich gar nicht urtheilen.

§. 2060.

§. 2060.

Das Princip der Moralphiloſophie Hutcheſon's, und die Gründe, wodurch er daſſelbe zu rechtfertigen ſtrebte, ſind wegen ihrer Verwandtſchaft mit dem Hume'ſchen Principe und der zur Unterſtützung deſſelben vorgebrachten Raiſonnements ſchon bey Gelegenheit der Erörterung dieſer oben beygebracht worden. Hutcheſon hat das Verdienſt, jenes Princip der Moral weiter ausgeführt und ein förmlich wiſſenſchaftliches Syſtem daraus entwickelt zu haben. Die Tugend überhaupt, wie ſie H. ſich dachte, iſt eine habituelle und herſchende Aeuſſerung aller derjenigen guten Affectionen gegen Gott und Menſchen, die alle andere Begierden, Leidenſchaften und Gefühle in ihre gehörigen Grenzen einſchränkt, und uns beſtimt, ſtets eine ſolche Handelnsweiſe zu befolgen, welche die Glückſeligkeit des Menſchengeſchlechts in ihrem ausgedehnteſten Umfange, ſo weit unſere Kräfte reichen, befördern mag. Das Kriterium jener guten Affectionen iſt aber ein moraliſcher Sinn, durch welchen wir unmittelbar Recht und Unrecht, Gutes und Böſes unterſcheiden, weil wir von dem erſtern auf eine angenehme, von dem andern auf eine misfällige Weiſe afficirt werden. Die Sorge für die eigene Wohlfarth iſt nicht ausgeſchloßen; ſie wird auch von der Bemühung für die Wohl-

farth

farth Anderer zur Möglichkeit dieſer vorausge- ſetzt; aber ſie iſt bloß Klugheit an und für ſich; ſie wird erſt Tugend, wenn ſie das Wohl Anderer zum Endzweck hat, und ihre Vernachläſſigung wird dann Laſter, wenn die Wohlfarth Anderer darunter leidet. Ein Menſch von ungeſundem Körper, ohne Bildung des Verſtandes, ohne Kentniße und Fertigkeiten, ohne Glücksgüter kann wenig oder nichts für das Beſte der Geſellſchaft thun, in welcher er lebt; es iſt alſo Pflicht, nach Geſundheit, Kentnißen, Fertigkeiten und Glücksgütern zu ſtreben, nur nicht zur Befriedigung ſelbſtiſcher Neigungen. Daß der Menſch aber nicht bloß für ſich, ſondern für Andere ſorgen müſſe, und daß Letzteres eigentlich Tugend ſey, wird nicht bloß aus dem angebohrnen Principe des Wohlwollens, ſondern auch daraus bewieſen, daß der Menſch kein vollſtändiges Ganze, vielmehr ein Beſtandtheil eines größern Ganzen, nehmlich der Geſellſchaft ſey, alſo auch die Pflicht auf ſich habe, das Beſte dieſer aus allen Kräften zu befördern. Ein Theil des Menſchen gehört ſeiner Perſon, ein Theil ſeiner Familie, ein Theil ſeinem Vaterlande, und ein Theil dem ganzen menſchlichen Geſchlechte. Der Plan der wiſſenſchaftlichen Darſtellung des Moralſyſtems von H. iſt folgender. Er geht von einer Unterſuchung der menſchlichen Natur aus, zergliedert die Kräfte des Verſtandes und

und Willens, die mannichfaltigen Neigungen, vornehmlich aber den moraliſchen Sinn, und den Sinn für Ehre und Schande, ihre Gegenſtände, und ihren Einfluß auf das Verhalten des Menſchen. Dann folgt eine Unterſuchung desjenigen, was für den Menſchen das höchſte Gut oder die höchſte Glückſeligkeit ausmacht Dies iſt der Inhalt des erſten Buchs ſeines größern engliſchen Werks überdie Moral. Im zweyten Buche werden die beſondern Naturgeſetze und Pflichten erörtert, welche das Thun und Laſſen des Menſchen unabhängig von bürgerlicher Verfaſſung und vor derſelben beſtimmen. Man kann dies zweyte Buch als ein Naturrecht betrachten auf das Princip eines angebohrnen moraliſchen Gefühles gegründet. Die Vorſtellung des H. vom Naturſtande iſt der Hobbeſiſchen entgegengeſetzt. Es iſt kein Zuſtand des Krieges Aller gegen Alle. Freylich werden hier die Menſchen oft ungerecht gegen Andere und gegen die Geſetze ihrer Natur handeln, und die Beleidigten werden ſich dafür zu rächen oder ſich zu vertheidigen ſuchen, was gegenſeitige Gewaltthätigkeit oder Krieg erzeugt. Aber hieraus folgt nichts für den wahren Charakter des Naturſtandes, indem alle Geſetze und Verbindlichkeiten in demſelben Frieden, Gerechtigkeit und Wohlwollen fodern Auch in bürgerlichen Geſellſchaften übertreten viele die Geſetze durch

Diebſtahl und Beleidigung; aber daraus ſchlieſzen wir nicht, daß ein politiſcher Zuſtand ein Zuſtand des Krieges unter den Menſchen ſey. In der Hobbeſiſchen Vorſtellungsart ſcheint dem H. ein Widerſpruch zu liegen, ſofern angenommen wird, daß die Vernunft die Menſchen ſehr bald lehre, aus dem Naturſtande herauszugehn, und eine objective Geſetzlichkeit und machthabende Obrigkeit zu errichten. Gerade dies beweiſt, daß die natürlichen Principien, welche die Menſchen als die nothwendigſten und vorzüglichſten erkennen, auch die Principien des Betragens im Naturſtande ſind. Ferner der Naturſtand iſt gar keine erdichtete Hypotheſe; er exiſtirte bey den älteſten Völkern, bevor ſich eigentliche Staten bildeten, und exiſtirt noch bey manchen wilden Nationen, die bloß den Geſetzen der Natur folgen; auch dies beweiſt gegen Hobbes Behauptung. Der Begriff von Rechten entſpringt aus dem Bedürfniße und dem Intereſſe der Geſelligkeit. Die Natur gab den Menſchen ein ſehr ſtarkes Motiv ſich aller Ungerechtigkeit und Beleidigung zu enthalten in der Zartheit und Schwäche ihres Körpers. Die Menſchen haben keine Fähigkeiten und Kräfte, die man im eigentlichen Sinne Werkzeuge zum Beleidigen nennen könte, weil alle ihre Fähigkeiten, durch die ſie Andern ſchaden mögen, auch dieſen wohlthätig werden können; und da die herſchen-

den Principien der menſchlichen Natur mehr zur Wohlthätigkeit antreiben, ſo kann man auch die Beſtimmung aller menſchlichen Vermögen in die Beförderung der geſellſchaftlichen Wohlfarth ſetzen. Geſetzt aber, die Menſchen wollen ihre Kräfte zur Ungerechtigkeit gegen andere gebrauchen, ſo können ſie ſelbſt, die ihrigen, ihr Eigenthum, ihre freye Thätigkeit, ſo leicht durch die Rache und Feindſchaft Anderer wieder verletzt werden, daß ſie große Urſache bekommen, jene Anwendung ihrer Kräfte zu bereuen. Dieſe Schwäche des Menſchen und die Ungewißheit ſeiner äußern Sicherheit beſtimmen ihn vollends, Friede und Wohlwollen in der Geſellſchaft an ſeinem Theile zu bewirken und zu befördern, und alle Beleidigung Anderer zu vermeiden, weil er durch den Haß Anderer mehr zu verlieren fürchten muß, als er durch Beleidigung derſelben hoffen kann zu gewinnen. Die Privatrechte des Menſchen unterterſcheidet H. in zwey Claſſen, natürliche und erworbene. Zu den erſten rechnet er das Recht auf das Leben und die perſönliche Sicherheit, das Recht zu handeln, wie es das Bedürfniß eigner und der Glückſeligkeit derer fodert, mit denen der Menſch duech Neigungen des Wohlwollens verbunden iſt; frey nach eigner Ueberzeugung in theoretiſchen und praktiſchen Angelegenheiten zu urtheilen; über ſein eigenes Leben für ſeine Zwecke

zu erhalten, und ſelbſt es in Gefahr zu ſetzen, ſobald eine Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit da iſt, daß es erhalten werden könne; das Recht auf den Gebrauch von Dingen, die allen gemein ſind; auf geſellſchaftliche Verbindung; auf guten Namen und Ehre; auf das Heyrathen u. w. Sofern dieſe natürlichen Rechte Allen auf gleiche Weiſe zuſtehen, machen ſie zuſammen die natürliche Gleichheit der Menſchen aus. Es giebt daher kein natürliches Recht auf Sclaverey, und wenn Menſchen auch noch ſo ſehr durch ihre Weisheit, Tugend, Schönheit und Stärke über Andere erhaben ſeyn ſollten. H. widerlegt hier beſonders die Gründe, welche Ariſtoteles zur Vertheidigung der Sclaverey vorgebracht hat. Auſſer den eben erwähnten nimt H. auch unvollkomne natürliche Rechte an. Die Achtung gegen ſolche Rechte drückt einen noch edlern moraliſchen Charakter aus; ſie geht aus der Liebe der Tugend ſelbſt hervor, und dem natürlichen Gefühle der Würde, die in der Uebung wohlwollender Geſinnungen gegen unſere Mitmenſchen beſteht. Die Verbindlichkeit gegen vollkomne Rechte reſpectiren, heißt bloß, nicht ungerecht ſeyn; hingegen die liebenswürdigſten Tugenden im Leben correſpondiren gerade den Rechten, die unvollkommen genannt werden. Solche unvollkomne Rechte ſind nach H. ein Recht auf nützliche Dienſte unſrer Mitmenſchen, die ihnen

keine Mühe oder Koſten verurſachen, oder die uns aus einer ungleich größern Noth befreyen können, als ſie ſelbſt Mühe und Koſten vorausſetzen; ein Recht auf gemeinſchaftlichen Gottesdienſt; auf Mildthätigkeit, der jedoch mit weiſer Vorſicht genug gethan werden muß; auf Dankbarkeit. Die erwerblichen Rechte werden vom H. in Sachenrechte und Perſonenrechte geſondert. Zu den Sachen gehören auch die Thiere, die der Menſch befugt iſt für ſeine Zwecke zu benutzen, ohne daß ſie wiederum eine Befugniß gegen ihn hätten, wie H. umſtändlich ausführt. Den Grund des Eigenthumsrechts ſetzt er theils darin, daß Güter durch des Menſchen eigene Thätigkeit erworben ſind, und ein natürliches Gefühl uns ſagt, daß er ausſchließlich dieſe Güter beſitzen und genießen dürfe; theils in das Intereſſe der Geſellſchaft, die ohne Privateigenthumsrecht gar nicht beſtehen kann. Auch würde aller Trieb zur Induſtrie wegfallen, wenn das Privateigenthumsrecht nicht in der Geſellſchaft anerkannt und gleichſam geheiligt wäre. Das Perſonenrecht, das H. im zweyten Buche abhandelt, iſt das Recht der Verträge. Dieſe ſind für die Geſellſchaft ebenfalls ſchlechterdings nothwendig. Die Verbindlichkeit derſelben gründet ſich auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit, und ihre Verletzung iſt ein ungleich größeres Verbrechen, als wenn Jemand einen nicht

ver-

verſprochenen Dienſt der Menſchenliebe verweigert. Das letztere verräth Mangel an einem gehörigen Grade des geſelligen Wohlwollens, und zieht weiter keine üble Folgen nach ſich; aber die erſtere beleidigt eine ſtärkere moraliſche Empfindung in uns, und zerrüttet die Maaßregeln Anderer. H. verbreitet ſich hierbey ausführlich über den rechtlichen Gebrauch der Sprache bey Bezeichnung der Verbindlichkeiten, und über die Unrechtlichkeit des Betrugs durch Misbrauch derſelben; über Eide und Gelübde; über den Werth der Güter im Handel und Wandel und die Natur des Geldes; über die vornehmſten Arten der Verträge im geſellſchaftlichen Leben. Ein paar beſondere Abſchnitte betreffen die allgemeinen Rechte der menſchlichen Geſellſchaft oder der geſamten Menſchheit als eines Syſtems (das Weltbürgerrecht); ferner die Nothrechte, die aus außerordentlichen Zufällen entſpringen; endlich wie Streitigkeiten im Naturſtande entſchieden werden ſollten. Im dritten Buche geht H. zum allgemeinen Geſellſchaftsrechte und Statsrechte über. Er erörtert alſo zuvörderſt das eheliche Recht, das elterliche Recht und das Herſchaftsrecht. Dann folgt eine Propolitik über die Urſachen, welche den Stat veranlaſſen und nothwendig machen. Das Statsrecht und die bürgerliche Gewalt kann nur aus der Uebereinkunft der Bürger

oder aus einem Grundvertrage hergeleitet werden. Ein Recht des Stärkern kann nie Princip der Statsgewalt ſeyn; vielmehr iſt durchaus keine Statsgewalt rechtmäßig, die nicht urſprünglich durch den Willen des Volks angeordnet und anerkannt iſt. Es giebt auch keine Majeſtät von Gott und hat dieſe nie gegeben. Den Grundvertrag ſcheidet H. wiederum in drey einzelne Verträgt, wie auch die neuern Naturrechtslehrer zu thun pflegen. Da inzwiſchen bey vielen Statsverfaſſungen, wie ſie dermalen exiſtiren, das Volk keine ſolche Grundverträge geſchloſſen hat, ſo folgt die Unrechtmäßigkeit jener, und ein Recht des Volks, ſie umzuſtoßen, hieraus nicht; ſondern, wenn bey einer Statsverfaſſung die Regierung gerecht iſt, ſo erſetzt dies jene Grundverträge, und die Unterthanen ſind alsdenn zum Gehorſame verpflichtet. Wie kann aber ein von der lebenden Generation geſchloßener Statsvertag die Nachkommen binden? H. löſt die Schwierigkeit, daß die Nachkommen, ſo lange ſie Kinder waren, dem State Schutz und Erziehung verdankten, ſo wie das Eigenthum, was ſie von ihren Eltern ererben; ſie ſind alſo verpflichtet zur Erhaltung des Stats, ohne den ſie nicht in die Lage gekommen ſeyn würden, in welcher ſie ſich befinden, das ihrige beyzutragen. Von der Verpflichtung der Nachkommen zur Erhaltung des Stats in ſeiner

Ver-

Verfaſſung iſt gleichwohl keine nothwendige Folge, daß ſie nicht, wenn es ihr Intereſſe mit ſich bringt, den Stat verlaſſen dürften. Eine andere Bedingung, unter welcher Staten conſtituirt werden können, iſt folgende: Wenn ein weiſer und zugleich mit hinlänglicher Macht verſehener Geſetzgeber eine Verfaſſung einführen kann, die zur Bewirkung des gemeinen Beſten eingerichtet iſt; und ein unaufgeklärtes durch Vorurtheile geblendetes Volk ſie wider Willen annimt; dann kann jener ſie allenfalls mit Gewalt durchſetzen, ſofern er vermuthen kann, daß das Volk, wenn ſie nur erſt eine kurze Zeit beſtanden und ſich durch Erfahrung bewährt hat, gerne in dieſelbe willigen werde. Er handelt alsdenn nach vollkomner Gerechtigkeit, obgleich auf eine außerordentliche Weiſe; denn ſein Betragen zielt im Ganzen auf ein größeres Gut ab, als wenn er das Volk der Rohheit und verderblichen Vorurtheilen Preis gäbe. Daß aber aus dieſem Grunde nicht auf einmal eine abſolute Erbmonarchie etablirt werden könne, leuchtet ein; denn es kann niemals gut ſeyn, daß das Intereſſe von Millionen Menſchen von dem Willen und der Laune eines Einzigen aus ihrer Mitte abhange, der ſo gut wie jeder Andere dem Laſter und der Thorheit unterworfen iſt, ja durch ſeine unbegrenzte Macht, Stolz und Schmeicheley noch leichter dazu verführt werden kann. Auf der

andern Seite, wenn die Majorität des Volks zu raſch in eine ſchädliche Statsverfaſſung gewilligt hat, und ſie die zerſtörende Tendenz derſelben wahrnimt, zugleich bemerkt, daß eine entgegengeſetzte Verfaſſung dem gemeinen Beſten mehr entſpreche; ſo kann ſie den eingegangenen Statsvertrag wieder aufheben, und iſt von der Verbindlichkeit desſelben befreyet. Der Regent des Volks, welcher bey dieſer Revolution etwa ſeine Würde verliert, hat kein Recht auf Entſchädigung; denn er nahm ſo gut an dem Irrthume Theil, wie das Volk. In der That pflegt er auch nicht in ſolchen Fällen entſchädigt zu werden. Fordern kann er inzwiſchen, daß man ihn nnd ſeine Familie in eben ſolche Glücksumſtände wieder verſetze, als in welchen er ſich befand, ehe er zu dem Grade der bürgerlichen Macht erhoben wurde; und das Volk iſt verbunden, dieſer Foderung genug zu thun, ſobald es mit ſeiner Sicherheit verträglich iſt. Iſt das letztere nicht der Fall, ſo braucht das Volk eine übermäßige oder gefährliche Macht einer Familie nicht zu dulden, weil dieſe angewandt werden könte, um es unter das Joch der Knechtſchaft zu beugen; am wenigſten, wenn die regierende Familie durch einen Misbrauch ihrer Gewalt die Revolution veranlaßt und ihre Würde verloren hat; denn hiermit iſt auch das Recht auf Entſchädigung völlig verwirkt. Befindet

ſich

ſich jedoch das Volk in einer ſolchen Gefahr nicht, ſo iſt es allerdings billiger, daß den entthronten Machthabern ihre alten Güter wiedergegeben, und dieſe wo möglich noch vermehrt werden, damit ſie auf eine dem Stande angemeſſene Art künftig leben können, zu welchem der Wille des Volks ſie vorher erhoben hatte. — Als allgemeinen Grundſatz, um die beſte Verfaſſung zn beurtheilen, ſtellt H. dieſen auf: Diejenige Verfaſſung iſt die beſte, welche folgende vier Eigenſchaften hat: a) Weisheit in der Auswahl der paſſendſten Maaßregeln zum gemeinen Beſten; b) Heimlichkeit in der Beſtimmung derſelben; c) Treue und Geſchwindigkeit in ihrer Ausführung; endlich d) Harmonie und Einigkeit im Ganzen. Wenn die höchſte Gewalt in mehr Zweige getheilt iſt, ſo muß doch ein gewißer nexus imperii ſtatt finden, weil ſonſt die Wirkung jener Eigenſchaften unterbrochen wird, und innere Zwiſtigkeiten und Unruhen im State unvermeidlich ſind.

Vgl. oben §. 2032 ff.

§. 2061.

Als Urheber originaler Moralprincipien verdienen noch unter den neuern engliſchen Philoſophen vorzüglich ausgezeichnet zu werden W. Wollaſton, Samuel Clarke, Adam Smith, Richard Price und Adam Ferguſon. Der erſtere gründete die Moral lediglich auf die Vernunſt als Erkentnißvermögen, ſoferne der Menſch das Wahre und Falſche der Vernunfterkentniß auch in ſeinen Handlungen ausdrücken kann. Wahrheit iſt überhaupt der höchſte Endzweck des Menſchen. Sie ſoll von ihm erkannt und in ſeinen Handlungen lebendig dargeſtellt werden. Nur dadurch iſt der Menſch ein vernünſtiges Weſen, daß er der Erkentniß der Wahrheit fähig iſt, und eben dadurch wird er ein ſittliches Weſen, daß er dieſer Erkentniß gemäß zu handeln und auch nicht zu handeln vermag. Hieraus fließen folgende moraliſche Grundſätze: 1) Diejenigen Handlungen ſind moraliſchgut oder pflichtmäßig, deren Unterlaſſung die Leugnung irgend einer Wahrheit, was dieſe auch für einen Gegenſtand haben möge, bezeichnet; 2) Diejenigen Unterlaſſungen ſind moraliſchgut oder verbindlich, wo die Handlungen, die unterlaſſen werden, wenn man ſie vollzöge, eine Wahrheit verleugneten. Ein Räuber, der auf der Landſtraße einem Reiſenden das Piſtol auf die Bruſt ſetzt, und ihm

ihm ſein Geld abfodert, leugnet durch ſeine Handlung die Wahrheit, daß das Geld dem Reiſenden gehöre, und eben deßwegen wird ſeine Handlung unmoraliſch. Wenn Jemand den Andern als Sclaven behandelt, ſo leugnet er, daß dieſer ein eben ſo freyes vernünftiges Weſen iſt, wie er; aus dem Grunde iſt Sclaverey moraliſch verboten. Wollaſton hat die Gültigkeit ſeines Princips mit großem Scharfſinne zu erweiſen geſucht; aber ſie läßt ſich doch nicht behaupten. Erſtlich: Es bedarf einer zwangvollen und unnatürlichen Künſteley, um zu zeigen, daß jede Handlung einen Satz ausdrücke, und man kann daher annehmen, daß der Handelnde, ungeachtet er die ſittliche Güte oder Ungüte ſeiner Handlung kennt, doch nicht an die Behauptung oder Leugnung eines ſolchen Satzes denke. Der Räuber, der einen Reiſenden beſtiehlt, denkt zuverläßig nicht daran, daß er hier einen wahren Satz leugne, und leugnet auch wi klich gar nicht, daß das Geld, was er ſtiehlt, dem Reiſenden gehöre; gleichwohl fühlt er ſelbſt die Ungerechtigkeit ſeiner Handlung eben aus dem Grunde, weil er das Eigenthum des Reiſenden an dem Gelde nicht ableugnet. Zweytens: Wenn Jemand edel oder unedel handelt, ſo iſt es gar nicht bloß die Behauptung der Wahrheit oder die Leugnung derſelben, was ſein Gewiſſen billigt oder ihm vorwirft; ſondern es

iſt noch etwas mehr als dies. Wenn der Räuber nur leugnete, daß das Geld dem Reiſenden gehöre, ſo wäre dies eine Lüge und unmoraliſch; aber es wäre keinesweges eine ſolche Beleidigung, als es iſt, wenn er ihm das Geld wirklich raubt. Der Grad der Moralität und Immoralität der Handlungen, des Verdienſtes und der Schuld, geht bey dem Wollaſtonſchen Principe ganz verloren. Derjenige, der mit kaltem Blute ſeinen Vater ermordet, leugnet einen wahren Satz, und derjenige, der eine Sache, die ein paar Heller werth iſt, ſtiehlt, thut dasſelbe; nach W. iſt zwiſchen beyden Handlungen kein Unterſchied des moraliſchen Werthes. Gleichwohl findet dieſer ganz unverkennbar dabey ſtatt.

Wollaſton fand einen lebhaften Gegner an John Clarke, Rector der öffentlichen gelehrten Schule in Hull, der folgende Schrift gegen ihn herausgab: An Examination of the notion of moral good and evil, advanced in a late book, entitled: *The Religion of Nature delineated*; *London* 1725. 8.

§. 2062.

Noch mehr Aufſehn als **Wollaſton's** neues Moralſyſtem erregte in England bey ſeiner erſten Erſcheinung dasjenige, was Dr. **Samuel Clarke** aufſtellte in ſeinem Diſcourſe concerning the unchangeable obligations of natural religion, welches Aufſehn es aber doch mehr dem literariſchen und philoſophiſchen Ruhme ſeines Erfinders, als ſeinem eigenen Werthe verdankte. Die vornehmſten Grundſätze desſelben ſind dieſe: **Erſtlich.** Alle Dinge haben nach ewigen unwandelbaren Geſetzen, welche die Gottheit, ihr Schöpfer, in ſie hineinlegte, ihre beſtimte Natur und ihr beſtimtes Verhältniß zu einander, vermöge deren ſie an ſich ſelbſt und in ihren gegenſeitigen Thätigkeiten und Leiden zum WeltGanzen zuſammenpaſſen. Dieſe beſtimten Naturen und Verhältniße der Dinge, deren Zweck die Harmonie des WeltGanzen iſt, machen die **Schiklichkeit** derſelben (the fitneſs of things) aus. Jedes Ding hat ſeine Kräfte, wodurch es auf andere Dinge einwirkt und einzuwirken vermag; es hat zugleich eine gewiße Empfänglichkeit und einen gewißen Grad derſelben, um Eindrücke von den Kräften anderer Dinge aufzunehmen, dadurch verändert und afficirt zu werden, auch dieſe Eindrücke ablehnen zu können, oder ihnen bis zu ſeiner Zerſtörung nach-

zu-

zugeben. Der letzte Grund der Schicklichkeit der Dinge iſt der unendlich weiſe Rathſchluß und Wille Gottes. Zweytens: Auch der Menſch hat ſeine beſtimte Natur, ſeine beſtimte Kraft und Empfänglichkeit, und ſein beſtimtes Verhältniß zu den Dingen um ihn her. Als vernünftiges Weſen iſt er Herr der lebloſen organiſchen und der thieriſchen Schöpfung, und ein frey wirkendes Mitglied in Beziehung auf andere vernünftige Weſen. Er harmonirt alſo nur alsdenn mit dem WeltGanzen und gehorcht dem Willen Gottes, wenn er an ſeinem Theile die Schicklichkeit beobachtet, wie es ſeine Natur und ſein Verhältniß zu den Dingen mit ſich bringen. Drittens: Hieraus fließt das Moralprincip: Behandle die lebloſen, empfindenden und vernünftigen Weſen ſo, wie es der Schiklichkeit der Dinge zum WeltGanzen gemäß iſt. Behandle alſo z. B. einen Baum ſo, daß du den zweckmäßigſten Nutzen davon ziehſt, befördere ſein Wachsthum, hindere oder mindere ſeine Schädlichkeit für andere Gewächſe, die etwa nützlicher ſind, oder für andere Thiere und Menſchen, genieße die Früchte desſelben; aber verletze und zerſtöhre ihn nicht muthwillig ohne vernünftigen Grund. Die empfindenden Thiere betrachte als Geſchöpfe, die der Luſt und des Schmerzes fähig ſind, benutze ſie, wozu du ſie vernünftigerweiſe benutzen kannſt, tödte ſie zu deiner Nahrung oder um

ihre Schädlichkeit für beſſere Zwecke zu verhüten; aber quäle ſie nicht ohne Noth, gieb ihnen den nöthigen Unterhalt und pflege ſie, wenn ſie Dir erſprießliche Dienſte leiſten. Die Menſchen erkenne und ſchätze als Deines Gleichen, die in demſelben Verhältniße zum Welt Ganzen ſtehn, in welchem du dich befindeſt. Zwinge ſie nicht zu Handlungen wider ihren Willen, ſo wenig wie Du von Andern dazu dem Deinigen zuwider gezwungen ſeyn willſt. Reſpectire alſo ihre Rechte und erfülle die Pflichten der Billigkeit und Menſchenliebe, deren Erfüllung gegen Dich Du von ihnen wünſcheſt und erwarteſt. Viertens: Je mannichfaltiger die Natur der Dinge und ihre Verhältniße zu einander und zum Menſchen ſind, deſto mannichfaltiger werden auch die Pflichten des leztern dagegen. In Anwendung auf die menſchliche Geſellſchaft läßt ſich die Verſchiedenheit der Verhältniße des Menſchen zu andern auf allgemeine Claſſenbegriffe bringen, und danach laſſen ſich auch allgemeine Regeln für die ſich auf ſie beziehenden Pflichten beſtimmen. So giebt es z. B. ein Verhältniß der größern und geringern Nähe der Menſchen zu einander, und dem gemäß eine nähere und entferntere Pflicht. Der Verwandte iſt mir näher, als der Freund, der Freund näher, als der Mitbürger; dieſer näher als der Fremde. Ein anderes Verhältniß iſt das der

Aehn-

Aehnlichkeit. Menſchen, die in Anſehung des Geiſtes und der Richtung deſſelben, in Anſehung des Herzens einander ähnlich ſind, die gemeinſchaftlich einerley Studien treiben, einerley Amt bekleiden, in gleichem Alter ſind, haben gewiße Pflichten zu beobachten, die aus dieſem Verhältniße entſpringen. Noch ein allgemeineres Verhältniß, was die Menſchen zu gegenſeitigen Pflichten verbindet, iſt das des Bedürfnißes. Der Reiche, der Gelehrte, der Starke, der Vornehme und Mächtige hat Pflichten gegen den Armen, den Unwiſſenden, den Schwachen, den Geringen. Fünftens: Der Menſch handelt alſo überhaupt tugendhaft, wenn alle ſeine Handlungen dem natürlichen Verhältniße, worin er zu den Dingen und andern vernünftigen Weſen ſeiner Art ſteht, genau entſprechen; wenn er die Schicklichkeit der Dinge im WeltGanzen an ſeinem Theile realiſirt und befördert. Er handelt laſterhaft, wenn er das Gegentheil thut. In dieſer Tugend beſteht auch die wahre Glückſeligkeit des Menſchen. Er thut nichts, als was ſeiner Natur und ſeinem Verhältniße gemäß iſt; er nimt keine Einwirkungen von andern Dingen, andern Menſchen auf, die nicht mit ſeiner natürlichen Empfänglichkeit zuſammenſtimmen; ſind dieſe Einwirkungen gewaltſam, ſo widerſetzt er ſich ihnen ſo gut er kann, bis er unterliegt. In dem letztern Falle iſt

nicht ſeine Tugend, aber wohl ſeine Glückſeligkeit auſſer ſeiner Gewalt; er hat das Seinige gethan, und iſt frey von Vorwürfen. Sechstens: Gott iſt freylich der Grund der Naturgeſetze, die auf die Schicklichkeit der Dinge abzielen, und alſo auch der Grund des Moralgeſetzes. Aber dieſes beſteht doch für ſich unabhängig von der Exiſtenz Gottes als moraliſchen Geſetzgebers und Richters, ſoferne es durch die ewige und unwandelbare Natur der Dinge beſtimt wird. Der vernünftige Menſch wird es nie verleugnen können, daß ein Handeln der fitneſs of things gemäß allein das echt moraliſche Handeln ſey, auch wenn es keinen Gott und keine Unſterblichkeit gäbe.

Dieſes Moralprincip Clarke's hat die Mängel, daß es 1) ein bloß empiriſches Princip iſt. Es ſetzt die Erfahrung von der Natur der Dinge, ihrem Verhältniße unter einander und zum Menſchen voraus. Die Maxime des Handelns, die vor dem Handeln gegeben ſeyn muß, kann hier alſo erſt nach dem Handeln folgen. Auch iſt die Erfahrung zufällig, ungewiß, und trieglich. Wie kann ich mich auf meine Erkentniß von der Natur des Dinges, ſeinem Verhältniße zu andern und zu mir verlaſſen? Wie kann ich alſo ſicher ſeyn, daß ich die fitneſs of things in meinen Handlungen befördere oder verletze; daß ich nicht laſterhaft bin, indem ich tugendhaft zu ſeyn wähne? 2) Es liegt in der

der Schicklichkeit der Dinge zum WeltGanzen an ſich ſelbſt gar kein Grund der Verbindlichkeit, wie Clarke irrig wähnte. Ohnehin iſt dieſe Schiklichkeit der Dinge zum WeltGanzen ein aus der Metaphyſik poſtulirtes Princip. Freylich ſeh ich ein, daß es zwecklos iſt, einen Baum aus Muthwillen umzuhauen oder zu verletzen, ein Thier zu martern, Jemanden ohne Urſache zu beleidigen; aber daß ich dieſes moraliſcherweiſe nicht thun ſolle oder dürfe, ſehe ich aus der Zweckloſigkeit der Handlung nicht ein. Der Grund der Verbindlichkeit der Pflichten kann folglich nicht in der fitneſs of things liegen. Clarke ſetzt ihn auch hernach in den Willen Gottes, den er gleichſam als ſecundaren Grund der Verbindlichkeit vorſtellt. Aber das Moralprincip und die Verbindlichkeit desſelben muß vom Willen Gottes unabhängig ſeyn. Denn wir können aus der Exiſtenz desſelben erſt auf die Exiſtenz Gottes als moraliſchen Weſens ſchießen. Auch gegen Samuel Clarke, ſo wie gegen Wollaſton u. Hutcheſon, ſchrieb der Namensgenoße des erſtern John Clarke in dem Buche: The foundation of morality in theory and practice, conſidered in an examination of Dr. *Samuel Clarke's* opinion concerning the original of moral obligation; as alſo of the notion of virtue advanced in a late book entitled: *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*; York s. a. Das eigene Moralprincip des John Clarke war Selbſtliebe, oder das gegenwärtige und künftige Intereſſe des Men-

Menſchen in dieſem und dem künftigen Leben. Ich will bey dieſer Gelegenheit bemerken, daß mir die Discourſes on the principal branches of natural religion and ſocial virtues, by *James Foſter*, nicht zu Geſichte gekommen ſind.

§. 2063.

Der Verſuch des Adam Smith, ein neues und beſſeres Moralprincip aufzuſtellen, iſt ebenfalls weniger an ſich ſelbſt merkwürdig, als weil er dieſen vortrefflichen Philoſophen, dem die philoſophiſche Theorie der Statswirthſchaft ſo viel verdankt, zum Urheber hat; obgleich doch auch die Originalität der Anſicht zu manchen lehrreichen und intereſſanten Bemerkungen über die Natur der Moralität Veranlaſſung geworden iſt. Nach Smith iſt das Princip der Moral die Sympathie. Der Menſch hat eine natürliche Neigung, Theil an den Zuſtänden, Gefühlen und Handlungen des Andern zu nehmen, mit dem er in geſellſchaftlicher Verbindung lebt, und er thut dieſes um ſo mehr und lebhafter, je mehr er den Andern liebt und ſchätzt. Wenn nun Jemand, nachdem er ſich in den Zuſtand des Andern ſo verſetzt hat, als ob es ſein eigener wäre, die Handlungen desſelben für gegründet und ſchik-

lich erklärt, ſo ſind ſie moraliſch gut. Wenn er hingegen die Motive der Handlungen des Andern nicht billigen kann; wenn er die Handlungen im Verhältniße zum Zuſtande desſelben nach ſeiner Empfindung für übertrieben, zweckwidrig, unrecht hält; ſo ſind ſie auch für moraliſch fehlerhaft zu anzuſehen. Der Andere, der nach ſeiner Sympathie den Handelnden beurtheilt, wird als ein ruhiger und unparteyiſcher Zuſchauer betrachtet. Das Gefühl ſelbſt, was der Handelnde hat, und was ihn zum Handeln motivirt, hat der Zuſchauer nicht. Er denkt ſich dies Gefühl bloß, und wird folglich bey ſeinem Urtheile nicht verſtimmt und geblendet; von den Trieben und Begierden, welche den Andern in Thätigkeit ſetzen, iſt er frey; er kann alſo um ſo richtiger die Verhältniße des Andern und die Urſachen würdigen, welche jene Begierden erzeugen, und dieſes Urtheil auf ſeine Sympathie einwirken laſſen. Findet er nun bey dieſer ſeiner Unparteylichkeit die Aeußerungen des Andern mäßig, klug, gerecht, oder findet er das Gegentheil, ſo kann man ſeine Beſtimmung der Moralität oder Immoralität jener für gültig halten. Smith berief ſich zur Beſtätigung ſeiner Vorſtellungsart auf die Praxis im gemeinen Leben. Ein jeder beruft ſich zur Rechtfertigung ſeiner Handlungen auf das Urtheil Anderer oder auch des ganzen Publicums; er erkennt alſo dieſes für

einen gültigen Richter ſeiner Handlungen. Jeder bemüht ſich, Andern den Zuſtand, die Gefühle, die Urſachen und Gründe anſchaulich und erkennbar zu machen, welche ſeine Handlungen beſtimten, damit dieſe Andern mit ihm ſympathiſiren können; er drückt alſo eben jenen Zuſtand, jene Gefühle und Gründe ſo lebhaft, ſo deutlich aus, wie es ihm möglich iſt; und er wird beruhigt und mit ſich ſelbſt zufrieden, wenn er wirklich die Sympathie bey Andern wahrnimt. Je nachdem die Geſellſchaft iſt, deren Sympathie er ſucht und wünſcht, je nachdem er ihr eine gewiße Theilnahme zutraut oder nicht, wird er ſein Betragen ſo oder anders einrichten. Der Moralgrundſatz nach Smith wäre alſo dieſer: Handle ſo, daß andere Menſchen, die nicht in demſelben Zuſtande ſich wirklich befinden, nicht dieſelben Gefühle wirklich haben, aber doch beyde zu erkennen vermögen, mit dir ſympathiſiren oder dein Betragen billigen können.

Es iſt in die Augen fallend, daß Smith das Urtheilen nach dem Moralprincipe mit dieſem ſelbſt verwechſelt hat. Um die Handlungen Anderer und ihren moraliſchen Werth richtig zu ſchätzen, muß der Maaßſtab der Beurtheilung ſchon gegeben ſeyn. Dieſer kann aber nicht in der Sympathie als Gefühle liegen. Vielmehr die Sympathie als Gefühl, ſo wie das Gegentheil derſelben,

die Antipathie, können das Urtheil ſehr verfälſchen; daher auch ſchon die empiriſche Logik vor dem Einfluße derſelben auf das Urtheilen über Wahrheit und Irrthum, über Maaßregeln und Handlungen warnt. Ein Freund wird die Handlungen des Andern, den er liebt, in der Regel zu günſtig beurtheilen, und ſie wohl gar gut finden und rechtfertigen, weil es Handlungen ſeines Freundes ſind. Umgekehrt wird der Eine auch oft aus Antipathie die Handlungen des Andern misbilligen. Wie mancher Miniſter oder Feldherr u. dgl. verwirft die Maaßregeln eines andern Miniſters oder Feldherrn, nicht weil ſie in der That verwerflich ſind, ſondern weil ſie einen Urheber haben, gegen welchen er eine Antipathie hegt. Ueberhaupt iſt der Menſch bey dieſem Moralſyſteme zu ſehr der Täuſchung und dem Irrthume ausgeſetzt. Er kann wähnen, daß Andere ſeine Handlung billigen werden, und ſie darum für gut halten, ungeachtet dieſe ſie nicht billigen, und ſich auch wohl ſelbſt in der Beurtheilung irren. Der Menſch muß unabhängig von dem Urtheile Anderer die Moralität der Handlungen beſtimmen können. Dann wird ihm freylich auch das Urtheil Anderer nicht gleichgültig ſeyn, ſofern er bey dieſen denſelben Maaßſtab des moraliſchen Werths vorausſetzt, welchen er ſelbſt bey ſeinen Urtheilen befolgt, und auch wohl glaubt, daß ſie denſelben richtiger beobachten, als er, weil ſie ruhiger und unpartheyiſcher ſind.

§. 2064.

§. 2064.

Ungleich größern Werth, als die Theorie der moraliſchen Empfindungen, hat das Werk des Smith über die Natur und die Urſachen des Nationalreichthums, durch welches er in der Lehre von der Statswirthſchaft Epoche gemacht hat. Er hat aus den einfachſten Principien die fruchtbarſten Reſultate entwickelt. Den Inhalt des Werks hier ſo anzugeben, daß man zugleich daraus eine Idee von dem Werthe deſſelben ſich machen könte, iſt unthunlich; ich will alſo nur den Plan deſſelben überhaupt andeuten. Das Ganze iſt in fünf Bücher abgetheilt. Da Arbeit der Fond iſt, der ein Volk urſprünglich mit den von ihm zu verbrauchenden Bedürfnißen und Bequemlichkeiten des Lebens verſorgt, ſoferne dieſe entweder das unmittelbare Product jener Arbeit ſind, oder für dieſes Product von andern Nationen erkauft werden; ſo handelt das erſte Buch von den Urſachen, durch welche die hervorbringenden Kräfte der Arbeit vermehrt werden, und von den Regeln, nach welchen ſich die Erzeugniße derſelben unter die verſchiedenen Claſſen der Geſellſchaft vertheilen. Die Unterſuchung betrifft alſo vornehmlich die Theilung der Arbeiten, ihre Urſachen und Wirkungen, das Verhältniß der Größe des Markts zur Vertheilung der Arbeiten, den Urſprung und

Gebrauch des Geldes, den reellen und Nominalwerth der Waaren, den Arbeitslohn, Capitalgewinn u. ſ. w. Das zweyte Buch betrifft die Capitalien; was ſie ſind; wie ſie durch Anhäufung entſtehn, und wie ſie angewandt werden. Das dritte Buch entwickelt die Gründe der verſchiedenen Fortſchritte verſchiedener Nationen in der Erwerbung des Reichthums; insbeſondre die Urſachen, welche nach dem Falle des römiſchen Reichs die Betreibung des Ackerbaues in den europäiſchen Ländern minderten; den Urſprung und den Wachsthum der Städte im neuem Europa; und inwiefern der in den Städten aufblühende Handel wiederum dazu beytrug, den Landbau zu vervollkomnern. In dem vierten Buche werden die verſchiedenen herſchenden Syſteme der Statswirthſchaft erörtert und geprüft, als das Kaufmänniſche oder Handelsſyſtem, wo beſonders die Nützlichkeit der Beſchränkung des Handels, der Ausfuhrprämien, der Colonien u. ſ. w. unterſucht wird; ferner der landwirthſchaftlichen Syſteme, wo man das Erzeugniß des Bodens als die einzige oder doch als die vornehmſte Quelle der Einkünfte und Reichthümer jedes Landes annimmt. Das fünfte Buch endlich iſt der Natur der Einkünfte und Ausgaben des Stats oder des Landesherrn gewidmet. Hier iſt alſo die Rede von den nothwendigen Ausgaben des Stats zur

Vertheidigung des Landes, zur Rechtspflege, zu öffentlichen Werken und Anſtalten, hauptſächlich denen, die zur Erleichterung und Begünſtigung des Handels beſtimt ſind, zur Unterweiſung der Jugend, zum Unterhalte des Landesherrn und ſeines äußern Glanzes, wie ſeine Würde ſie erfodert. Dann von den Quellen der Einkünſte, um jene Ausgaben zu beſtreiten; von der verſchiedenen Beſchaffenheit der Auflagen und der relativen Zweckmäſſigkeit der einen vor der andern; endlich von Statsſchulden. Auch in England hat dieſes Werk des Smith über die Urſachen des Nationalreichthumes eine ſolche Autorität gewonnen, daß die Miniſter zur Rechtfertigung ihrer Maximen und Maaßregeln ſich auf daſſelbe berufen.

§. 2065.

Der merkwürdigſte unter den neuern engliſchen Moralphiloſophen iſt unſtreitig Richard Price, ſoferne er in ſeiner Entwickelung der ſittlichen Natur des Menſchen und der Beſtimmung der Moralprincipien der Wahrheit am nächſten gekommen zu ſeyn ſcheint. Es findet ſich zwiſchen ſeiner Anſicht der Moralität,

tät, und derjenigen, welche die kritiſche Philoſophie in Deutſchland eröffnet hat, die auffallendſte Aehnlichkeit; wiewohl darum der letztern die Originalität keinesweges abzuſprechen iſt. Sein wichtigſtes Werk: Review of the principal queſtions and difficulties in morals, war zunächſt und vornehmlich gegen die Hypotheſe vom moraliſchen Sinne gerichtet, und ſollte zeigen, daß die Ideen des Guten und Böſen (Right and Wrong) in der Vernunft (underſtanding) ihre Wurzel haben, und zugleich, daß ſie von den Ideen des Schönen, Anſtändigen, Schicklichen, und den entgegengeſetzten Begriffen weſentlich verſchieden ſind. Nach einer Einleitung über den Urſprung unſerer Ideen überhaupt erörtert er daher insbeſondre den Urſprung der Ideen des Guten und Böſen, des Schönen und Häßlichen in Beziehung auf die Handlungen, der Schuld und des Verdienſtes, und in was für einem Verhältniße die Moralität zur Gottheit ſtehe. Dann geht er über zu den vornehmſten Gegenſtänden der Tugend, zu der Erläuterung des Unterſchiedes zwiſchen der Tugend in der Ausübung (virtue in practice) und der abſoluten Tugend, ferner der Methode der Imputation von Tugend und Laſter; endlich inwiefern die von ihm aufgeſtellten Principien der Moral die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion vom Daſeyn Gottes und

deßen

deßen Eigenſchaften, von der Vorſehung, und einem Zuſtande der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode begründen. Ich will hier nur einiges ihm Eigenthümliche und vorzüglich Intereſſante ausheben. Erſtlich: Das Gute und Böſe ſind einfache Ideen, und müßen daher einem unmittelbaren Wahrnehmungsvermögen im menſchlichen Geiſte zugeſchrieben werden. Wer dies bezweifelt, darf nur verſuchen, ſie in mehr einzelne Ideen aufzulöſen, oder ſie in Anwendung auf verſchiedene Handlungen zu definiren, und er wird finden, daß jenes unmöglich iſt, und daß ſie bey dieſer immer dasſelbe bedeuten. Es giebt unbezweifelbar Handlungen, die ſchlechthin gebilligt werden, und zu deren Rechtfertigung es keines Grundes bedarf und ſich auch keiner angeben läßt; ſo wie es Zwecke giebt, die ſchlechthin begehrt werden ohne allen weitern Grund. Wäre dies nicht, ſo müßte eine unendliche Reihe einander untergeordneter Gründe und Zwecke exiſtiren, und dann wäre nichts, was man ſchlechthin billigen oder begehren köñte. Zweytens: Das unmittelbare Wahrnehmungsvermögen des Guten und Böſen iſt die Vernunft (underſtanding), als eine Quelle einfacher Ideen. Die Gründe für dieſe Behauptung ſind folgende: a) Es iſt möglich und kann wahr ſeyn, daß die Ideen des Guten und Böſen aus der Vernunft entſpringen. Hutcheſon

ſon hat nur gezeigt, daß wir ein unmittelbares Wahrnehmungsvermögen für jene Begriffe haben, und daß ſie einfach ſind; aber nicht, daß ſie nicht in der Vernunft, ſondern in *einem moraliſchen* Sinne gegründet ſeyn müßen; daß ſie nicht eine Sache der Erkentniß, ſondern des Gefühls ſeyn. b) Die Behauptung wird beſtätigt durch das Bewußtſeyn eines Jeden, das er vom Guten und Böſen hat, ſobald er über dasſelbe reflectirt. Wir erkennen das Gute in tugendhaften Handlungen, ſo wie das Böſe in laſterhaften, als etwas **Wahres** und **Wirkliches**; und folglich beruht das Gute und Böſe auf Vernunfterkentniß, nicht auf Gefühl. c) Wären die Begriffe des Guten und Böſen bloß Wirkungen des Gefühls; ſo würde es die größte Ungereimtheit ſeyn, ſie auf Handlungen anzuwenden; gerade ſo als ob man das Vergnügen für die Eigenſchaft einer regelmäßigen Form, oder den Schmerz für die Eigenſchaft zuſammenſtoßender Körper erklärte. Alle Senſationen, als ſolche, ſind Modi des Bewußtſeyns, gänzlich verſchieden von den beſondern Urſachen, welche ſie hervorbringen. Ein gefärbter Körper iſt genau genommen eben ſo ungereimt und unmöglich, als ein viereckigter Ton. Wir brauchen weder Gründe noch Erfahrungen, um zu beweiſen, daß Hitze, Kälte, Farben, Geſchmack, nicht reelle Eigenſchaften der Körper ſind, weil

die

die Vorſtellungen von der Materie und von dieſen Qualitäten unverträglich ſind. Ganz anders verhält es ſich mit den Begriffen des Guten und Böſen und den Handlungen, die ſich ſehr wohl mit einander vertragen. Jene können alſo nicht Wirkungen des Gefühls ſeyn. d) Es iſt ungereimt anzunehmen, daß das Moraliſch Gute nichts Abſolutes und Unveränderliches ſey; daß es vielmehr, wie alle Modificationen des Gefühls, ſtärker und ſchwächer ſeyn, zunehmen und abnehmen könne, je nachdem die Stärke und Lebendigkeit des Gefühls iſt. e) Alle Handlungen haben ohne Zweifel einen gewißen Charakter, und Etwas, das mit Wahrheit von ihnen ausgeſagt werden kann. Nach der Hypotheſe vom moraliſchen Sinne ließe ſich bloß von ihnen prädiciren, daß ſie alle gleichgültig wären. Demungeachtet beweiſt unſere Beurtheilung der Handlungen das Gegentheil. Was aber als wahr, in dieſem Falle als gut oder böſe, an den Handlungen erkannt wird, iſt Object der Vernunft. Sind die Handlungen bloß gleichgültig, ſo muß ſie auch die göttliche Vernunft als ſolche erkennen, und doch iſt es ungereimt zu behaupten, die Gottheit könne weder ihre eigenen, noch die Handlungen ihrer Geſchöpfe, billigen oder misbilligen. Hiermit werden der Gottheit alle moraliſche Vollkommenheiten abgeſprochen. Drittens: Das Moraliſch

Gute

Gute und Böſe und die moraliſche Verpflichtung ſind nothwendig mit einander verbunden. Sobald die erſtern Begriffe als erträumt und eingebildet erſcheinen, erſcheint auch die letztere ſo. Viertens: Iſt die Moralität ein Gegenſtand der Vernunfterkentniß, ſo iſt ſie auch ewig und unveränderlich. Gutes und Böſes bezeichnen, was Handlungen ſind; und was ein jedes Ding iſt, iſt es nicht durch einen Willen, oder Rathſchluß, oder eine Macht, ſondern durch Natur und Nothwendigkeit. Was ein Triangel oder Cirkel iſt, das iſt er unveränderlich und ewig; es iſt in keiner Gewalt, zu bewirken, daß die drey Winkel eines Triangels nicht zwey rechten Winkeln gleich ſeyn ſollten. Die Allmacht ſelbſt kann nicht die Naturen der Dinge ändern, ſie zu etwas machen, was ſie nicht ſind, und nothwendige Wahrheit vernichten; das würde alle Weisheit und Vernunft aufheben. Sie kann bloß die particulare und äußere Exiſtenz in's Unendliche entſtehn, verſchwinden und abwechſeln laſſen; und ſelbſt hierbey giebt es nothwendige und unwandelbare Geſetze. Die Handlungen demnach ſind unveränderlich gut oder böſe, wenn ſie es einmal wirklich ſind. Kein Wille kann etwas gut und zur Pflicht machen, was nicht von Ewigkeit ſo war. Unter Handlung wird hier nicht die bloße äuſſere Wirkung oder Begebenheit verſtanden; ſondern

dern das Princip, die Regel des Handelns, die Determination eines vernünſtigen Weſens, begleitet von der Vorſtellung von Motiven oder Gründen und gerichtet auf irgend einen Endzweck. Die Verbindlichkeit des Gehorſams gegen den göttlichen Willen und eine gerechte Autorität iſt hiergegen kein Einwurf. Denn wenn es in der Natur der Dinge nicht vorher eine moraliſche Determination giebt, dem göttlichen Willen zu gehorchen; ſo kann es auch für ein vernünftiges Weſen als ſolches keine Verbindlichkeit dazu geben. Sollte der bloße Wille als ſolcher verbindlich ſeyn, warum wäre denn der Wille des einen Weſens verbindlich, und der des andern nicht? warum könte der Wille nicht auf gleiche Weiſe zu Allem verpflichten? warum wäre ein Unterſchied zwiſchen Gewalt und Autorität? Es iſt alſo durchaus allein die ewige Wahrheit und Vernunft, welche Pflicht und Verbindlichkeit auflegt, und nicht der bloße Wille. Wie viel befriedigender für den menſchlichen Geiſt und ehrenvoller für die Tugend, ſetzt Price nach den obigen Erörterungen hinzu, iſt dieſe Vorſtellungsart, als wenn man die Tugend zu einem veränderlichen und precären Dinge macht, das gänzlich von der Laune, dem Geſchmacke, der Phantaſie, oder der poſitiven Geſetzgebung abhängt, und ohne alle feſte Regel in der Wahrheit und Natur iſt!

§. 2066.

§. 2066.

Fortſetzung. Fünftens: Weſentlich verſchieden von den Ideen des Moraliſch Guten und Böſen ſind die Ideen der Schönheit und Häßlichkeit der Handlungen. Dieſe Prädicate bezeichnen Vergnügen oder Abſcheu, die wir bey Handlungen empfinden, und folglich gar keine reelle Eigenſchaften der Handlungen, ſondern nur die Wirkungen derſelben in uns. Zu ſagen, daß Handlungen an ſich ſelbſt liebenswürdig oder abſcheulich ſeyen, wäre eben ſo ungereimt, als von andern Gegenſtänden unſrer Beobachtung zu ſagen, daß ſie an ſich ſelbſt dankbar, angenehm oder unangenehm wären. Aber braucht man einen beſondern Sinn für dieſe Wirkungen der Handlungen anzunehmen? Es ſcheint nicht. Vielmehr kann das Vergnügen oder Misvergnügen an gewißen Handlungen auch einem vernünftigen Weſen beygelegt werden. Gewiße Handlungen haben eine ſolche Beſchaffenheit, daß, wenn ſie von einem vernünftigen Weſen erkant werden, ſie in dieſem gewiße Emotionen und Affectionen erregen. Sollte die Gottheit nicht ohne Hülfe eines Sinnes, von der Erkentniß des Univerſum's, in welchem Ordnung und Vollkommenheit herſchen, die höchſte Seligkeit genießen? Und würde nicht dagegen Ihr die Erkentniß allgemeiner

Ver-

Verwirrung und Elendes nothwendig Misvergnügen verurſachen müſſen? Ferner ſelbſt mit der Erkentniß guter Handlungen iſt ein angenehmes Gefühl der Billigung verbunden, ſo wie mit der Erkentniß böſer ein unangenehmes Gefühl der Misbilligung. Gute Handlungen als ſolche müſſen uns demnach angenehm und liebenswürdig; böſe unangenehm und abſcheulich vorkommen. Selbſtzufriedenheit und Selbſtunzufriedenheit ſind die vornehmſten Quellen der Privatglückſeligkeit und des Privatelendes. Dieſe aber hangen genau mit dem Bewußtſeyn unſerer Tugend oder Untugend zuſammen; daher ſind Tugend und Laſter die unmittelbarſten und vornehmſten Urſachen von Privatglückſeligkeit und Privatelende. Es iſt aber wohl zu bemerken, daß das Vergnügen an tugendhaften Handlungen oder das Gefühl der Schönheit derſelben bey verſchiedenen vernünftigen Weſen und unter verſchiedenen Umſtänden ſich ſehr verſchieden äußert. Es haben unzählige Dinge auf daſſelbe Einfluß, ſowohl in der Beſchaffenheit der Handlungen, als in der Vernunft und dem Zuſtande der Handelnden ſelbſt. Jemand, der häufig Zuſchauer der größten Tugenden geweſen iſt, oder nur wenig Ausſchweifungen des Laſters kennen gelernt hat, würde durch dieſelben Handlungen nur wenig gerührt werden, die Jemand, der beſtändig unter Böſewichtern lebte und mit mora-

moraliſcher Schlechtigkeit vertraut geworden iſt, bewundern würde. Price giebt hierbey einen ſehr merkwürdigen Wink über die Seligkeit Gottes. Wenn gleich das Vergnügen, das gute Handlungen erwecken, verſchieden iſt dem Grade nach, ſo liegt es doch in dem Weſen guter Handlungen, dasſelbe überhaupt genommen allemal und unabänderlich zu erwecken. Wäre der Grund der Glückſeligkeit bloß etwas precäres und zufälliges, ſo läßt ſich nicht begreifen, wie die Gottheit, die ſelbſt die Urſache aller Dinge iſt und die nichts aus einer precären Quelle ableiten kann, ſelig ſeyn könte. Allein es giebt Dinge, die natürlich Vergnügen hervorbringen. Die Seligkeit Gottes entſpringt nothwendig und ganz aus dem, was er ſelbſt iſt, da er alles Wahre, Gute, Vollkomne, d. i. alles Beſeligende in ſich enthält. Sechstens: Wenn aber das Gute und Böſe natürlich mit Empfindungen des Wohlgefallens oder Misfallens verknüpft ſind; ſo leuchtet ein, daß das vernünftige Princip im Menſchen, oder die intellectuelle Erkentniß und Unterſcheidung des Guten und Böſen, noch durch eine Triebfeder (ſomewhat inſtinctive) verſtärkt werde. Die Vorſchriften der Vernunft, die immer ſanft, ruhig und Folgen der Ueberlegung ſind, würden häufig zur Regierung der Menſchen zu ſchwach und unzureichend ſeyn. Unſere Begierden und Leidenſchaften, die zu

unſerer Natur weſentlich gehören und ihr unentbehrlich ſind, beſtimmen uns gleichwohl oft durch ihre Stärke und Lebhaſtigkeit zu Handlungen, welche der Vernunft widerſtreiten. Beſonders iſt dieſes der Fall in den Jahren der Jugend, wo die Sinnlichkeit über die Vernunft das Uebergewicht hat. Es iſt deßwegen die weiſeſte Einrichtung des Schöpfers, daß alles, was uns recht und gut ſcheint, auch dadurch begünſtigt wird, daß wir darin zugleich ein Object des Vergnügens erkennen; ſo wie wir um ſo mehr vom Laſter abgeſchreckt werden, weil wir es als ein Object des Abſcheus erkennen. Dadurch wird das Gleichgewicht zwiſchen den verſchiedenen Vermögen unſerer Natur erhalten; die Vorſchriften der Vernunft gewinnen größere Kraft zur Beſtimmung des Willens, anſtatt daß ſie ſonſt durch jede ſtärkere Begierde der animaliſchen Natur in uns unterdrückt ſeyn würden. Das Reſultat iſt: Aus der Betrachtung der Handlungen und Affectionen moraliſcher Weſen erhellt, daß wir ſowohl eine Erkentniß der Vernunft vom Guten und Böſen, als ein Gefühl des Herzens haben; und daß das letztere oder die die moraliſche Erkentniß begleitende Wirkung in uns aus zwey Quellen ſich ableiten laſſe. Sie hangen zum Theile von der poſitiven Beſchaffenheit unſerer Natur ab. Aber der feſteſte und allgemeinſte Grund

iſt die weſentliche Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung zwiſchen den Objecten und der Vernunft, wie vorher erklärt iſt. Die genauen Grenzen dieſer beyden Quellen unſerer geiſtigen Empfindungen, und was die eine oder die andere dazu beyträgt, laſſen ſich nicht beſtimmen.

§. 2067.

Fortſetzung: Siebentens: Da die Tugend immer als Etwas betrachtet wird, das einen **Werth**, und das Laſter als Etwas, das einen **Unwerth** hat; ſo gründen ſich hierauf auch die Begriffe von **Verdienſt** und **Schuld**. Der Werth und Unwerth von Tugend und Laſter haben aber wiederum darin zunächſt ihren Grund, daß wir mit der Ausübung jener Glückſeligkeit, und mit der Ausübung dieſer Elend des handelnden Weſens als Wirkungen verknüpfen. Wenn wir alſo einem Menſchen **Verdienſt** beylegen, ſo drücken wir damit eine ſolche Beſchaffenheit ſeines Charakters aus, vermöge deren wir es billigen, daß ihm ein beſonderes Glück wiederfährt, oder es recht finden, daß er glücklicher iſt, als er bey einem entgegengeſetzten Charakter geweſen ſeyn würde. **Warum** aber billigen wir dies? — Der

Haupt-

Hauptgrund jenes praktiſchen Urtheils liegt keinesweges in der Tendenz der Tugend zur Glückſeligkeit und des Laſters zum Elende, oder in der gemeinen Nützlichkeit jener und der Schädlichkeit dieſes; ſondern darin, daß wir unmittelbar mit der Tugend und um ihrer ſelbſt willen die Glückſeligkeit als nothwendige Wirkung verknüpfen. Der moraliſche Werth eines handelnden Weſens liegt alſo in ſeiner Tugend ſelbſt, ſofern dieſe einen Grund in ſich enthält, daß ihm vorzugsweiſe vor andern Glück, Liebe, Achtung, und Wohlwollen wiederfahren ſolle. Oder die Tugend iſt durch ſich ſelbſt belohnungswerth, das Laſter iſt weſentliches Unverdienſt. Achtens: Wie verhält ſich aber die Moralität, als ewig und unwandelbar, zu dem Willen Gottes? — Es giebt allerdings gewiſſe Dinge, die nicht von dem Willen Gottes abhängig ſind. Dahin gehören dieſer Wille ſelbſt; Gottes eigenes Daſeyn; ſeine Ewigkeit und Unermeßlichkeit; der Unterſchied zwiſchen Macht und Ohnmacht, Weisheit und Thorheit, Wahrheit und Irrthum, Seyn und Nichtſeyn. Ferner die Vernunft ſetzt eine Wahrheit, und ein Erkentnißvermögen etwas Erkennbares, voraus. Alſo erfordert auch eine ewige nothwendige Vernunft die Exiſtenz ewiger und nothwendiger Wahrheiten, und eine unendliche Erkentniß unendliche erkennbare Objecte. Gäbe es alſo keine ewige, noth-

wendige, von dem Willen Gottes unabhängige Wahrheiten, ſo könte es auch keinen ewigen nothwendigen, unendlichen und unabhängigen Geiſt geben. Auf gleiche Weiſe kann man ſagen: Gäbe es keine moraliſche Wahrheiten, ſo wären auch keine moraliſche Vollkommenheiten in der Gottheit möglich. Mit der ewigen unwandelbaren Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes wäre gar kein Begriff mehr zu verbinden, falls die Grundwahrheiten der Moral nicht ſelbſt ewig und unwandelbar wären. Man muß alſo annehmen, daß Gottes Wille durch ſeine Vernunſt beſtimt wird. Denn was kann unverſtändiger ſeyn, als die Gottheit zu einem bloß wollenden Weſen zu machen, und den Willen zu erheben auf Koſten und zur Vernichtung der übrigen göttlichen Eigenſchaften? Wenn man inzwiſchen die moraliſchen Geſetze als unabhängig von dem **Willen** Gottes vorſtellt, ſo ſind ſie doch nicht unabhängig von der **Natur** desſelben; ſie gehören vielmehr zu dieſer weſentlich, und haben in dieſer ihren letzten Grund. **Neuntens**: Die Tugenden ſind zwar ſehr verſchieden nach ihren Gegenſtänden; allein ſie laſſen ſich alle auf ein gemeinſchaftliches Sittengeſetz zurückführen: Handle ſo, wie die Vernunft es unmittelbar für wahr und recht erkennt. Sofern dieſes Geſetz allen Tugenden zum Grunde liegt, giebt es eigentlich nur Eine Tugend des Menſchen überhaupt und keine par-

tielle.

tielle. Daſſelbe Geſetz, welches von dem Menſchen Frömmigkeit fodert, fodert auch Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Dankbarkeit und Wohlwollen gegen andere Menſchen. Dazu komt, daß oft mehr Tugenden in derſelben Handlung mit einander zuſammen fließen; und keine der einzelnen Tugenden kann fehlen ohne die verderblichſten Folgen für alle die übrigen. Eine Handlung der Gerechtigkeit kann zugleich eine Handlung der Dankbarkeit und Wohlthätigkeit ſeyn; und in einem ungerechten Charakter ſind alle übrige Tugenden ohne Werth. Zehntens: Man muß unterſcheiden zwiſchen der abſtracten abſoluten Tugend und zwiſchen der Tugend in der Ausübung. Die abſtracte Tugend bezeichnet im eigentlichſten Sinne die Qualität der äußern Handlung, unabhängig von dem Gefühle des Handelnden; oder was ſolch ein handelndes Weſen unter ſolchen Umſtänden überhaupt genommen und ſchlechthin thun ſollte, und was zu thun es ſich auch für ſchuldig erachten würde, wenn es aufrichtig urtheilte. Die praktiſche Tugend hingegen hat eine nothwendige Beziehung auf das Gefühl und die Meynung des Handelnden von ſeinen Handlungen. Endliche moraliſche Weſen können ſich irren in Anſehung der Umſtände, in welchen ſie ſich befinden, und folglich auch über ihre Verpflichtung irrig urtheilen. Die Verpflich-

tung an ſich muß alſo eine reelle Exiſtenz haben, welche von ihrem Urtheile unabhängig iſt. Aber wenn ſie ſich auch auf irgend eine Art irren, darf man darum nicht glauben, daß keine Verpflichtung für ſie übrig bleibt. In gewißem Verſtande kann man immer behaupten, daß was Jemand in der Aufrichtigkeit ſeines Herzens thun zu ſollen glaubt, er wirklich thun ſolle, und daß er Tadel verdiene, falls er es unterließe, ſollte es auch ſeiner Pflicht im erſtern Sinne zuwiderlaufen. Ein Richter, der Jemanden ein Vermögen zuerkennt, worauf dieſer nach einer ſehr überwiegenden Wahrſcheinlichkeit ein Recht zu haben ſcheint, würde in einem Sinne recht handeln; obwohl die Gegenparten beweiſen könte; (nur daß ſie den Beweis nicht überzeugend führt), ſie ſey der wahre Eigenthümer, der Richter alſo in einem andern Sinne unrecht thun würde. Hier iſt keine andere Regel übrig, als dem Gewiſſen treu und ſtandhaft zu folgen, nachdem man ſich auf die möglich beſte Art darüber, was in vorkommenden Fällen Pflicht ſey, unterrichtet hat. Wenn man zweifelt, muß man das Sicherſte wählen, und nicht wagen zu handeln, ſobald nichts verloren wäre, wenn man die zweifelhafte Handlung unterließe; und im Gegentheile eine zweifelhafte Handlung nicht unterlaſſen, ſobald wir ſie als unſchädlich erkennen, wenn wir ſie wirklich ausüben. Läßt

ſich

ſich weder für noch wider die Moralität einer Handlung entſcheiden; ſo iſt es völlig gleichgültig, wie wir handeln. Die Bedingungen der praktiſchen Tugend ſind Freyheit, ohne welche überall keine Moralität möglich iſt; Einſicht (intelligence) bis auf einen gewißen Grad, um das Moraliſch Gute und Böſe zu unterſcheiden; endlich ein Bewußtſeyn der moraliſchen Richtigkeit (rectitude) der Handlungen, die zur Regel und zum Zwecke dient. Freyheit und Vernunft machen die Fähigkeit zur Tugend überhaupt aus; aber die obigen Bedingungen beſtimmen die wirkliche Exiſtenz der Tugend in einem Charakter. Auf die bloß theoretiſche Tugend iſt die Preiswürdigkeit nicht anwendbar; nur die wirkliche Uebereinſtimmung des Willens eines moraliſchen Weſens mit dem, was es für gut erkennt, iſt der Gegenſtand unſeres Lobes und unſerer Achtung; und zwar um ſo mehr, je ausſchließlicher der Begriff des Guten und Böſen das Princip der Handlung war. Der Inſtinct und ſinnliche Neigung überhaupt kann nicht das Princip moraliſcher Handlungen ſeyn. Jener motivirt nur, anſtatt daß die Vernunft gebietet, welche ſich ſelbſt ihr eigenes Geſetz iſt, dem jede Neigung und Fähigkeit, jeder Inſtinct und Wille, ja die ganze Natur unterworfen ſind. Elftens: Giebt es ein höchſtes Geſetz des Guten, deßen Erkentniß nothwendig mit Billi-

gung desſelben, und deßen Uebertretung mit einem Bewußtſeyn der Selbſtverachtung verbunden iſt; ein Geſetz, das, ſoweit es erkannt wird, alle vernünftige Perſonen verpflichtet, und das durch ſeine eigene Natur ſich zum erſten, eigentlichen, allgemeinen, höchſten und ewigen Führer, Maaßſtabe und Motive aller ihrer Determinationen und Handlungen conſtituirt; ſo folgt demonſtrably, daß die oberſte Intelligenz oder die Gottheit mehr unter der Direction desſelben ſtehe, als irgend eine andere Natur, ſofern ihre Vernunft, ihre Erkentniß und Weisheit die vollkommenſte und von allem Irrthume frey iſt. Gott iſt alſo in der Wirklichkeit die lebendige unabhängige Quelle jenes Geſetzes. Er kann ihm nicht zuwider handeln, ohne ſeine eigene Natur aufzuheben. Man muß inzwiſchen die Nothwendigkeit der göttlichen Handlungen nicht mit der Nothwendigkeit der Principien verwechſeln, aus welchen ſie fließen. Jede freye Handlung ſchließt die phyſiſche Möglichkeit in ſich, ſie zu unterlaſſen, oder das Gegentheil zu thun. Dieſe Möglichkeit iſt aber nicht im geringſten unverträglich mit der höchſten Gewißheit jener in Gott als einer moraliſch guten Handlung, oder mit der Unmöglichkeit in einem andern Sinne, daß dieſe Handlung nicht erfolge. Man kann unendlich mehr darauf rechnen, daß Gott nie Böſes thun werde, als

daß das weiſeſte erſchaffene Weſen nichts thun werde, was zu ſeiner Zerſtörung gereicht, ohne dazu die geringſte Verſuchung zu haben. Price erläutert dieſen Unterſchied der phyſiſchen Möglichkeit, die zugleich moraliſche Unmöglichkeit iſt, noch auf folgende Weiſe. Man denke ſich eine Million Würfel, deren jeder eine Million Seiten hat, und dieſe würden Millionenmale hingeworfen; ſo würde es moraliſch unmöglich ſeyn, daß alle Würfel dieſelbe Seite zeigten; aber es wäre doch eine phyſiſche Möglichkeit vorhanden. Zwölftens: Die Tugend hat offenbar die Tendenz, die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen zu erhöhen, ſo wie das Laſter die Tendenz hat, das Elend zu vergröſſern. Dieſe entgegengeſetzten Tendenzen können während dieſes kurzen Lebens nicht ihre vollen Wirkungen hervorbringen. Der Zuſtand der Dinge hienieden iſt von der Art, daß die Ereigniße oft ganz anders ſind, als die Naturen von Tugend und Laſter es mit ſich bringen. Daher ſcheint dieſe Welt eher eine Erziehungsſchule zur Tugend, als ein Zuſtand von Glückſeligkeit zu ſeyn, der durch Tugend bewirkt würde; und der Lauf der menſchlichen Angelegenheiten iſt mehr geeignet, die Tugend zu erwecken und zu üben, als ſie zu belohnen. Unter gleichen Umſtänden hat freylich die Tugend großen Vortheil vor dem Laſter voraus, und iſt allein hinreichend, vielen heilloſen Fol-

gen desſelben vorzubeugen; aber daß ſie in dem gegenwärtigen Leben vollſtändig und ohne Ausnahme ſich durch Glückſeligkeit belohne; daß ſie alle möglichen Uebel, die den Körper, den Geiſt, oder das Eigenthum angehn, überwiegen könne, würde eine ausſchweifende Behauptung ſeyn. Price macht hier die intereſſante Bemerkung, daß gerade tugendhafte Menſchen ſelbſt durch ihre Tugend, die ſie ängſtlich und ſkrupulös macht, unglücklicher ſind, als Böſewichter. Er meynt daher, es würde oft für einen Menſchen in Hinſicht auf ſeine dermalige Ruhe und Zufriedenheit beſſer ſeyn, völlig böſe, als es nur zum Theile zu ſeyn. Jemand der die Tugend liebt, ohne ſie conſequent in ſeinen Handlungen zu befolgen; der das Laſter verabſcheut, aber in manchen Augenblicken nicht Kraft genug hat, die verführeriſche ſinnliche Neigung zu beſiegen; dieſer muß ein ſehr elender und unglücklicher Menſch ſeyn. Er hat weder Tugend noch Laſter genug, um ruhig zu ſeyn, und iſt in einem beſtändigen innern Kampfe mit ſich ſelbſt begriffen. Um dies Phänomen in der moraliſchen Weltordnung zu erklären, bleibt nichts übrig, als entweder ſich zum Atheism zu bekennen, und zu leugnen, daß ein vollkommenſtes vernünftiges Weſen alle Dinge regiere; oder anzunehmen, daß ein Zuſtand moraliſcher Vergeltung nach dem Tode exiſtire. Jene Vorausſetzung iſt

mit

mit einer großen Menge Schwierigkeiten verbunden, die hingegen bey dieſem Glauben alle wegfallen.

S. A review of the principal queſtions and difficulties in morals; particularly thoſe relating to the original of our ideas of virtue, its nature, foundation, reference to the Deity, obligation, Subject-Matter and ſanctions; by *Richard Price*; London 1785. 8.

§. 2068.

Bey Gelegenheit der Erörterung der Vorſtellungsart Prieſtley's iſt ſchon des philoſophiſchen Streits erwähnt worden, welchen dieſer mit Price hatte. Er hieng genau mit den moraliſchen Unterſuchungen des letztern zuſammen, und wurde auch zunächſt durch dieſelben veranlaßt. Prieſtley's Materialism und Determiminism war mit den Gründen und Reſultaten von Price's Moralphiloſophie im directeſten Widerſtreite. Nach dieſer wurde die Freyheit als ein nothwendiges Fundament aller Moralität vorausgeſetzt, und dieſe ließ ſich wiederum nicht anders, als wie unter Vorausſetzung oder in Correlation des Spiritualism behaupten. Prieſtley glaubte dagegen, nicht nur die

Mora-

Moralität und poſitive Religion beym Materialism und Determinism retten, ſondern ſogar dieſes philoſophiſche Syſtem als nothwendig für die erſtere, und das ihm entgegengeſetzte als nachtheilig für das Intereſſe derſelben darthun zu können. Die Debatten, welche dieſe beyden Philoſophen mit einander ſchriftlich hatten, und die nachher zuſammen gedruckt wurden, ſind in einem muſterhaften Tone abgefaßt. Nur iſt ihre Form, in der ſie dem Publicum mitgetheilt ſind, im höchſten Grade unzweckmäßig, weil ſie eine Ueberſicht des Inhalts faſt unmöglich macht. Es folgen Price's einzelne Einwürfe und Prieſtley's Antworten, Repliken und Dupliken von Beyden, nach einander, und das gegenſeitige Raiſonnement dreht ſich faſt durchweg um einzelne Stellen in den Schriften beyder Philoſophen herum, welche man alſo ſelbſt immer zur Hand haben muß, wenn man ihre Gedanken im Zuſammenhange richtig verſtehn und beurtheilen will. Price ſtützt ſich am meiſten auf das Bewußtſeyn der Freyheit, welches wir beym Handeln haben, und das ſich weder aus dem Determinism und Materialism erklären, noch auch wegvernünfteln läßt; ferner auf das nothwendige Bedürfniß, die Freyheit vorauszuſetzen für die Moralität, für die Begriffe von Verdienſt und Schuld, Belohnung und Strafe; endlich auf das Verhältniß Gottes zu den end-

lichen

lichen vernünftigen Naturen, das zwar, wenn die Freyheit angenommen wird, mit manchen Schwierigkeiten in ſeinem Begriffe verbunden iſt; aber doch bey weitem nicht ſo mit der göttlichen Natur im Widerſtreite ſteht, wie nach dem entgegengeſetzten Syſteme des Determinism. Wie Prieſtley dieſen Einwürfen in ſeinen Schriften zu begegnen geſucht hat, hab ich ſchon ausführlich erörtert. Wie den Indeterminism, vertheidigte Price auch den Spiritualism, und zwar als ein nothwendiges Correlat des erſtern. Uebrigens enthält die gedruckte Correſpondenz zwiſchen Price und Prieſtley zwar vorzugsweiſe die Debatten beyder; es ſind aber auch Briefe anderer Engliſcher Philoſophen über dieſelben Gegenſtände eingerückt.

Man kann mit Grunde vom Price behaupten, daß er das wahre Moralprincip im Weſentlichen aufgefaßt, ſcharf von verwandten Begriffen geſondert, und mit Klarheit und Wärme dargeſtellt habe. Nur wußte er es nicht aus der Natur der Vernunft zu deduciren, den Charakter deſſelben zu beſtimmen und zu rechtfertigen, und es in ſeinem Verhältniße zur ſinnlichen Natur des Menſchen aufzuklären. Dazu kam noch die Unentſchiedenheit, in welcher er die Lehren von der Freyheit, und von der Geiſtigkeit und Unſterblichkeit der Seele laſſen mußte. Wie nahe der Weg der Speculation, welchen

Price eingeſchlagen hat, demjenigen war, den der Königsbergiſche Weltweiſe hernach verfolgte, mag nachſtehende Stelle über den Begriff der Cauſſalität aus dem Abſchnitte über den Urſprung der Ideen (Review of the principal queſtions etc. p. 33) beweiſen: The next ideas i ſhall inſtance in, are thoſe of *power* and *cauſation*. They require our particular notice and attention. Nothing may at firſt ſight ſeem more obvious, than that one way, in which they are conveyed to the mind, is by obſerving the various changes, that happen about us: and our conſtant experience of the events ariſing upon ſuch and ſuch applications of external things to one another; And yet i am well perſuaded, that this experience and obſervation are alone quite incapable of ſupplying us with theſe ideas. What we obſerve by our external ſenſes, is properly no more, than that one thing *follows* another, or the *conſtant conjunction* of certain events; — (In einer Note erinnert Price ausdrücklich, daß Hume ſchon dieſelbe Bemerkung, aber in einer ganz andern Abſicht gemacht habe) — as of the melting of wax, with placing it in the flame of a candle; and in general of ſuch and ſuch alterations in the qualities of bodies with ſuch and ſuch circumſtances of their ſituation. That one thing is the *cauſe* of another, or *produces* it by its own efficacy and operation, we never ſee. — Our certainty, that every new event requires ſome

ſome cauſe, depends not at all on experience; no more then our certainty of any other the moſt obvious ſubject of intuition. — The *neceſſity of a cauſe of whatever events ariſe*, is an *eſſential principle, a primary perception of the underſtanding*; nothing being more clearly abſurd and contradictory than the notion of a *change* without a *changer*; ſomething *altering* without *being altered*, or beginning to exiſt without being produced. — I know nothing, that can be ſaid or done to a perſon, who profeſſes to deny theſe things, beſides refering him to common ſenſe and reaſon, and his own ideas. — Die übrigen Schriften Price's, philoſophiſchen Inhalts habe ich nicht erhalten können.

§. 2069.

Einer der achtungswertheſten Engliſchen Moraliſten unter den Neuern iſt noch Adam Ferguſon, Profeſſor der Moralphiloſophie zu Edinburgh. Seine Inſtitutes of moral philoſophy enthalten ein vollſtändiges Syſtem der praktiſchen Philoſophie überhaupt, und begreifen auch das Naturrecht und die Politik in ſich. Auch einige Theile der Metaphyſik, wie die Lehre von der Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele, vom Daſeyn und den Eigen-

Price eingeſchlagen hat, demjenigen war, den der Königsbergiſche Weltweiſe hernach verfolgte, mag nachſtehende Stelle über den Begriff der Cauſſalität aus dem Abſchnitte über den Urſprung der Ideen (Review of the principal queſtions etc. p. 33) beweiſen: The next ideas i ſhall inſtance in, are thoſe of *power* and *cauſation*. They require our particular notice and attention. Nothing may at firſt ſight ſeem more obvious, than that one way, in which they are conveyed to the mind, is by obſerving the various changes, that happen about us: and our conſtant experience of the events ariſing upon ſuch and ſuch applications of external things to one another; And yet i am well perſuaded, that this experience and obſervation are alone quite incapable of ſupplying us with theſe ideas. What we obſerve by our external ſenſes, is properly no more, than that one thing *follows* another, or the *conſtant conjunction* of certain events; — (In einer Note erinnert Price ausdrücklich, daß Hume ſchon dieſelbe Bemerkung, aber in einer ganz andern Abſicht gemacht habe) — as of the melting of wax, with placing it in the flame of a candle; and in general of ſuch and ſuch alterations in the qualities of bodies with ſuch and ſuch circumſtances of their ſituation. That one thing is the *cauſe* of another, or *produces* it by its own efficacy and operation, we never ſee. — Our certainty, that every new event requires ſome

ſome cauſe, depends not at all on experience; no more then our certainty of any other the moſt obvious ſubject of intuition. — The *neceſſity of a cauſe of whatever events ariſe*, is an *eſſential principle, a primary perception of the underſtanding*; nothing being more clearly abſurd and contradictory than the notion of a *change* without a *changer*; ſomething *altering* without *being altered*, or beginning to exiſt without being produced. — I know nothing, that can be ſaid or done to a perſon, who profesſes to deny theſe things, beſides refering him to common ſenſe and reaſon, and his own ideas. — Die übrigen Schriften Price's philoſophiſchen Inhalts habe ich nicht erhalten können.

§. 2069.

Einer der achtungswertheſten Engliſchen Moraliſten unter den Neuern iſt noch Adam Ferguſon, Profeſſor der Moralphiloſophie zu Edinburgh. Seine Inſtitutes of moral philoſophy enthalten ein vollſtändiges Syſtem der praktiſchen Philoſophie überhaupt, und begreifen auch das Naturrecht und die Politik in ſich. Auch einige Theile der Metaphyſik, wie die Lehre von der Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele, vom Daſeyn und den Eigen-

genſchaften Gottes, ſind von ihm mit hinein verwebt worden. Ferguſon geht von der natürlichen Geſchichte des Menſchen aus, die auch noch in einem beſondern Werke ausführlich von ihm bearbeitet iſt, ſchildert hernach den philoſophiſchen Charakter des einzelnen Menſchen, und die verſchiedenen dahin gehörigen Fähigkeiten und Vermögen desſelben, und ſetzt dann die allgemeinſten Geſetze des Verſtandes und des Willens feſt. Als Verſtandesgeſetze ſtellt er vornehmlich folgende zwey auf: 1) Die Wahrnehmungen von Gegenſtänden werden erhalten durch Media, die auf keine Weiſe den Gegenſtänden ähnlich ſind. Dieſe Media ſind entweder **Empfindungen** (Senſationen) oder **Zeichen.** Die Vergleichung der Vorſtellungen von Dingen mit Bildern, die dieſen ähneln, wird von F. ganz verworfen, und für bloß metaphoriſch oder allegoriſch erklärt. Die Erkentniß, welche auf jenem Verſtandesgeſetze beruht, bezieht ſich denn entweder auf die Wahrnehmung materieller Dinge, oder auf die Auslegung von Begriffen. Das zweyte Verſtandesgeſetz iſt: Um irgend ein beſonderes Ding zu begreifen, muß man irgend ein allgemeines Prädicament oder einen Claſſenbegriff kennen, auf welchen dasſelbe zurückgeführt werden kann. So führen wir alle beſondere Naturdinge, um uns Begriffe von ihnen zu bilden, auf Gattungen; alle Wirkungen der Natur auf gewiße

Ge-

angenommene Regeln oder Geſetze zurück. Eine Entdeckung machen heißt denn entweder ein Geſetz auffinden, oder eine neue Anwendung desſelben zeigen. Iſaak Newton entdeckte das Geſetz der Refraction der Lichtſtrahlen, und wandte es zur Erklärung des Regenbogens und der Farben der Körper an. Die Geſetze für den Willen beſtimt F. folgendermaßen: 1) Die Menſchen begehren von Natur, was ſie für nützlich halten. Sie begehren daher die Mittel zur Subſiſtenz, Geſundheit, Stärke, Schönheit, Talente u. dgl. Man nennt dies gewöhnlich das Geſetz der Selbſterhaltung. Inzwiſchen iſt die Verſchiedenheit der Meynungen unter den Menſchen und die Wunderlichkeit ihrer Neigungen ſo groß, daß ſie in manchen Fällen etwas begehren, was offenbar verderblich für ſie iſt. 2) Die Menſchen begehren von Natur das Wohlſeyn ihrer Nebengeſchöpfe. Allgemeine Unglücksfälle ſind Gegenſtände der allgemeinen Betrübniß; allgemeines Wohlſeyn Gegenſtand der allgemeinen Freude. F. nennt dieſe Regel das Geſetz der Geſellſchaft (law of ſociety). Jedes Individuum wird dadurch angetrieben, Mitglied einer Geſellſchaft zu ſeyn, und zum gemeinſamen Beſten beyzutragen, ſo wie es auch dadurch ein Recht bekomt, an den Vortheilen, welche dieſelbe gewährt, Theil zu nehmen. F. ſucht hier mehrern Einwürfen gegen die Exiſtenz und Gültigkeit dieſes Geſetzes

zu begegnen; z. B. daß die Menſchen bey ihren Handlungen nicht immer und in den wenigſten Fällen auf das gemeine Beſte Rückſicht nehmen, und daß dasjenige, was ſie etwa hierzu Abzweckendes thun, ſich aus andern Motiven herleiten läßt. Die Antwort iſt, daß die menſchlichen Handlungen nicht einzig durch das Geſetz der Geſelligkeit, ſondern durch dasſelbe in Verbindung mit jedem andern Geſetze der menſchlichen Natur beſtimt werden; daß, falls auch das Geſetz der Selbſterhaltung meiſtens das herrſchende iſt, hieraus nicht folgt, das Geſetz der Geſelligkeit habe gar keinen Effect; daß endlich die äußere Tendenz jedes Geſetzes durch die Verſchiedenheit der Umſtände modificirt wird. Die Motive, nach welchen Menſchen zum Beſten ihrer Mitbrüder handeln, können ſehr mannichfaltig ſeyn; aber Niemand kann, außer was ihn ſein eigenes Gewiſſen lehrt, behaupten, daß es gar keine aufrichtige Geſinnungen des geſelligen Wohlwollens gebe. 3) Die Menſchen begehren von Natur, was Vortrefflichkeit bewirkt, und verabſcheuen das Gegentheil, (Geſetz der Schäzung, law of eſtimation). Verſchiedene Objecte haben verſchiedene Qualitäten, und werden in der Wahrnehmung verſchiedener Thiere Objecte der Begierde oder des Abſcheus; allein für die Wahrnehmung des Menſchen ſind ſie auf gleiche Weiſe in manchen Fällen Objecte

der

der Achtung oder der Verachtung. Dies iſt eine urſprüngliche Thatſache (vltimate fact) in der menſchlichen Natur, die ſich weiter nicht erklären läßt. Vortrefflichkeit (excellency), ſie mag abſolut oder comparativ ſeyn, iſt das höchſte Ziel des menſchlichen Strebens. Reichthum, Macht, und ſelbſt das Vergnügen werden nur dann mit dem lebhafteſten Verlangen geſucht, wenn man wähnt, daß ſie zu Vorzug und Rang erheben werden. Dieſe Grundgeſetze des Willens werden nun vom F. weiter angewandt, um daraus die Erſcheinungen des Eigennutzes, des Wetteifers, Stolzes, der Eitelkeit, der Rechtſchaffenheit, und der moraliſchen Billigung und Achtung zu erläutern. Die Rechtſchaffenheit beſchreibt er als diejenige Stimmung des Menſchen, in welcher er die Rechte anderer reſpectirt; Gefühl für ihre Leiden hat; immer zu wohlthätigen Handlungen bereit und willig iſt; und mit Wahrheit und Treue die Erwartungen erfüllt, die er erregt hat. Rechtſchaffene Menſchen ziehen dieſe ihre Gemüthsſtimmung jeder andern Art vermeynter Vortrefflichkeit vor. Die moraliſche Billigung iſt das Urtheil, welches wir über Charactere und Handlungen fällen, ſofern ſie vortrefflich oder gerecht ſind; ſie iſt der Misbilligung oder dem Tadel entgegengeſetzt. Die Wahrnehmung der Vortrefflichkeit oder des Gegentheils in andern Dingen, wie der Schön-

heit oder Häßlichkeit in animaliſchen oder materiellen Naturen iſt bloß mit Regungen der Bewunderung oder des Misfallens begleitet; die Wahrnehmung aber der Vortrefflichkeit oder des Gegentheils bey uns ſelbſt, iſt verbunden mit einem Gefühle der Würde oder der Schande und des Vorwurfs des Gewiſſens; bey Andern mit Beyfall, Verehrung, Liebe, Mitleiden, Unwillen und Verachtung. Die moraliſche Billigung beruht auf dem Geſetze der Schätzung, nach welchem Menſchen die Eigenſchaften und Aeuſſerungen ihrer Natur nebſt manchen andern Dingen auf die entgegengeſetzten Prädicamente der Vortrefflichkeit und des Defects beziehen. Sie werden hierin jedoch nicht durch eine inſtinctartige unveränderliche Regel geleitet; ſondern weichen in ihrer Beurtheilung der Charaktere gar ſehr von einander ab. Caeſar ſchrieb eine Invective gegen das Andenken des Cato, und obgleich Andere dies lächerlich fanden, ſo iſt doch wahrſcheinlich, daß er ſelbſt aufrichtig urtheilte, und wirklich den Eifer des Cato, die Republik zu erhalten, für tadelhaft hielt. Man kann inzwiſchen die Behauptung wagen, daß Wohlwollen oder das Geſetz der Geſellſchaft in Verbindung mit dem Geſetze der Schätzung das Princip der moraliſchen Billigung iſt, und daß die Tugend achten ſo viel heißt als: die Menſchen lieben. Die Vollkommenheit des Menſchen beſteht darin,

daß

daß er ein vollkomnes Glied des Syſtems iſt, zu welchem er gehört. — Die Immaterialität der Seele folgert F. daraus, daß die ſogenannten geiſtigen Eigenſchaften und Fähigkeiten der menſchlichen Natur gar keine Analogie mit denen der Materie haben, ja daß ſie vielmehr dieſen ſchlechthin entgegengeſetzt ſind. Die Fähigkeiten der Seele übrigens ſind nicht abgeſonderte Theile eines complicirten Weſens; es ſind Abſtracta, unter welche die Thätigkeiten des Geiſtes claſſificirt werden. Die Seele iſt phyſiſch unſterblich, weil ſie einfach iſt, und es keine Vernichtung in der Natur giebt. Mit dem Tode hört freylich der Körper auf, beſeelt zu ſeyn; aber da das geiſtige Princip von einer ganz andern Natur iſt, ſo kann es abgeſondert exiſtiren. Ueberdem iſt die Unſterblichkeit der Seele ein Artikel des religiöſen Glaubens. Das Daſeyn Gottes gründet Ferguſon, was man von einem ſo philoſophiſchen Kopfe kaum hätte erwarten ſollen, auf den allgemeinen Glauben der Menſchheit daran. Daß die Skeptiker daſſelbe bezweifeln, kann dieſem Glauben ſo wenig Eintrag thun, als dem Glauben an die Exiſtenz der Materie, die doch auch von Einigen bezweifelt iſt. Es verträgt ſich auch mit dieſem Glauben ſehr gut, daß die Menſchen ſehr oft unwürdige Begriffe davon hegten, ſo wie man glauben kann, die Werke der Claſſiker wären von Menſchen, aber — zum Unterrichte

5. 2070.

der Schulknaben geſchrieben. Die Urſache des Glaubens an Gott liegt in der natürlichen Erkentnißart des Menſchen; aus der Zweckmäßigkeit der Welt ſchließt er auf einen unendlich weiſen Schöpfer derſelben. Die Eigenſchaften der Gottheit, welche wir nach eben jener natürlichen Erkentnißart ihr beylegen müſſen, ſind Einheit, Allmacht, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit. Aus dieſen Eigenſchaften Gottes fließen neue Gründe für die Unſterblichkeit der Seele. Die Güte und Gerechtigkeit Gottes laſſen nicht nur eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, ſondern auch einen Zuſtand der moraliſchen Vergeltung hoffen. Die Schöpfung vernünftiger ſowohl als thieriſcher Naturen iſt immerwährend. Die erſtern müſſen aufhören zu exiſtiren, damit eine Generation der andern Platz machen könne; aber eine Welt von Geiſtern kann ohne Inconvenienz immer an Zahl zunehmen. Auch beruft ſich F. auf die bekanten Argumente, von dem inſtinctartigen Verlangen des Menſchen nach Fortdauer, das als eine Verheißung des Schöpfers von ihrer Wirklichkeit anzuſehen ſey; von der Fähigkeit des Menſchen zu einem unendlichen Fortſchritte in geiſtiger Vollkommenheit; von dem Mangel an göttlicher Gerechtigkeit in den Schikſalen der Menſchen im gegenwärtigen Leben u. w.

§. 2070.

§. 2070.

Ferguſon geht hierauf zur Erörterung der Rechts und Tugendlehre insbeſondre über. Den Grund des Rechts ſetzt er darin, daß das Fundamentalgeſetz der Moralität prohibitoriſch iſt, und die Begehung von Ungerechtigkeiten verbietet. Vermöge dieſes Verbots darf jeder Menſch ſich ſelbſt und ſeine Mitmenſchen, nöthigenfalls durch Zwang, gegen Ungerechtigkeit vertheidigen, und dadurch wird das Geſetz der Moral zu einem Rechtsgeſetze; denn Alles, was zum Menſchen und ſeinem Zuſtande gehört, und mit Zwang vertheidigt werden darf, wird ſein Recht genannt. Die Jurisprudenz ſcheidet ſich in zwey Theile, von denen der eine die Rechte, der andere die Regeln der rechtlichen Vertheidigung der Menſchen betrifft. Zu den letztern gehören z. B. folgende: Man darf einer Ungerechtigkeit zuvor kommen; Man darf eine Ungerechtigkeit mit Zwang abwehren; Man darf den Beleidiger zur Entſchädigung zwingen. In der weitern Anordnung und Ausführung der Rechtslehre hat F. manches Eigne, ohne daß doch die Wiſſenſchaft ihm einen beträchtlichen Gewinn verdankte. Die Tugendlehre behandelt er unter dem Namen der Caſuiſtik. So wie das Rechtsgeſetz prohibitoriſch iſt, ſo iſt das Pflichtgeſetz poſitiv, und fodert von dem Menſchen jede äußerliche Wirkung

der Tugend oder des guten Willens. Dieſe Handlungen des guten Willens können aber von Niemanden gewaltſam erzwungen werden. Die Sanction der Pflicht beruht auf der Religion, dem öffentlichen Rufe, und dem Gewißen. Die Religion lehrt den Menſchen, Weisheit und Wohlthätigkeit lieben, da dieſes die Eigenſchaften des höchſten Weſens ſind, welches er anbetet, und er hierin die Beſtimmung findet, die ihm die Vorſehung angewieſen hat. Dazu komt noch die Lehre der Religion von einem Zuſtande der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode. Der öffentliche Ruf ſanctionirt die Pflicht vermöge des Einflußes, welchen herrſchende Meynungen und Beyſpiele, Lob und Tadel gewißer Handlungen von Andern, auf den Menſchen haben nach ſeiner geſelligen Natur und ſeinem natürlichen Ehrgefühle. Das Gewißen beſteht in dem Bewußtſeyn der Selbſtbilligung bey guten Handlungen und der Reue, des Vorwurfs, bey böſen. Die Empfindungen des Gewißens ſind aber häufig mit Ideen des Aberglaubens und der Gewohnheiten verbunden, und daher, ſo wie auch die herrſchenden Volksmeynungen über Tugend und Laſter, Ehre und Schande, dem Irrthume unterworfen. Die Caſuiſtik muß daher ſolchen Irrthümern zuvorkommen, oder ſie berichtigen, indem ſie die wahre Tendenz von Tugend und Laſter in äußern Handlun-

lungen genau beſtimt. Die Tugenden ſelbſt charakteriſirt F. nach den vier Cardinaltugenden, der Gerechtigkeit oder Rechtſchaffenheit, der Klugheit, der Mäſſigkeit und der Standhaftigkeit, deren jede wieder mehr einzelne Tugenden unter ſich begreift. An die Tugendlehre ſchließt ſich die Politik an, in der F. bloß ſehr allgemeine Regeln ſeinen praktiſchen Principien gemäß über die Statseinrichtung und Statsverwaltung vorgetragen hat.

Ferguſon's Inſtitutes of moral philoſophy ſind das Lehrbuch, das er bey ſeinen akademiſchen Vorträgen in Edinburgh zum Grunde legte. Er hat hernach ſeine praktiſche Philoſophie vollſtändiger und weitläufiger ausgeführt in einem größern Werke: Principles of moral and political ſcience; Edinburgh 1792. Voll. II. 4.

§. 2071.

Weniger durch ſeine Eſſays on the principles of morality and natural religion, mit denen ich nicht Gelegenheit gehabt habe, bekant zu werden, als durch ſeine Elements of Criticism, iſt Henry Home, nachheriger Lord Kaims, ſowohl in England, als auswärts, und vorzüglich bey uns in Deutſchland, berühmt geworden. Dieſes Werk enthielt nach man-

chen Verſuchen der Zeitgenoßen und Vorgänger über einzelne äſthetiſche Gegenſtände die erſte vollſtändigere Theorie des Geſchmacks; und da es gerade zu der Zeit erſchien, wo die Wiſſenſchaften und Künſte des Schönen auch in Deutſchland aufzublühen anfiengen, ſo gewann es einige Zeit hindurch ein claſſiſches Anſehn. Der Namen Kritik war für die Geſchmackslehre, wenn auch nicht ſtreng angemeſſen, doch viel richtiger gewählt, als der Namen Aeſthetik, welchen die Baumgartenſche Schule in Deutſchland in Umlauf brachte. Home ſchildert zuvörderſt die Natur der Empfindungen, Vorſtellungen, Rührungen und Leidenſchaften, ſofern ſie mit Luſt oder Unluſt, Vergnügen oder Misvergnügen verbunden ſind, und erläutert ſeine Schilderung mit Stellen aus den berühmteſten Werken der Poeſie und Beredſamkeit. Dann entwickelt er die Begriffe des Schönen, des Erhabenen, der Bewegung und Stärke in äſthetiſchem Betrachte, des Lächerlichen, der Aehnlichkeit und des Contraſtes, des Einförmigen und Mannichfaltigen, des Uebereinſtimmenden und Angemeßenen, des Edlen und Gemeinen. Das Schöne bezieht er zunächſt auf den Sinn des Geſichts, und unterſcheidet eine innere und eine relative Schönheit, wovon jene bey einem einzelnen Gegenſtande ohne Rückſicht auf das Verhältniß deſſelben zu andern Dingen, dieſe in dem Ver-

hält-

hältniße mehrer Gegenſtände zu einander wahrgenommen wird. Die innere Schönheit bedarf bloß der Wahrnehmung des Geſichtsſinnes; denn um die Schönheit einer Eiche mit ihren ausgeſpreiteten Zweigen, oder eines rieſelnden Baches wahrzunehmen, iſt nichts weiter nöthig, als bloß dieſe Objecte zu ſehen. Die Wahrnehmung der relativen Schönheit hingegen iſt mit einer Thätigkeit des Verſtandes, einer Reflexion, verbunden. Von einem Inſtrumente oder einer Maſchine empfinden wir nicht eher die relative Schönheit, als bis wir den Nutzen und Zweck derſelben kennen gelernt haben. Beyde verſchiedene Arten des Schönen ſtimmen aber darin zuſammen, daß ſie auf gleiche Weiſe als dem Objecte angehörig wahrgenommen werden und daher kann das Eine die Stelle des Andern erſetzen, wenn dieſes etwa fehlt. So hat ein alter Gothiſcher Thurm keine Schönheit an ſich ſelbſt, aber er erſcheint dennoch als ſchön, wenn er als Wehre gegen einen Feind betrachtet wird; ein ſehr unregelmäßiges Wohnhaus kann im Geſichtspuncte der Bequemlichkeit für ſchön gehalten werden; und der Mangel an Symmetrie in der Form eines Baumes wird ihm ſeine Schönheit nicht entziehn, ſobald man weiß, daß er gute Früchte trägt. Wie ſehr Home die wahre Natur des Schönen verkannte, kann aus dieſen wenigen Bemerkungen von ihm, die ich hier ausgehoben

den habe, ſchon hinlänglich erhellen. Wenn andere Gegenſtände, die nicht Objecte des Geſichts ſind, für ſchön gelten, ſo wird hier das Schöne figürlich von denſelben prädicirt. Glücklicher war Home in der Entwickelung des Begriffes vom Erhabenen. Er führt ihn zurück auf das Gefühl einer ſtarken Bewegung in unſerm Innern, die ein großer Gegenſtand durch ſeinen Eindruck, den wir nur mit Anſtrengung zu faſſen vermögen, hervorbringt. Die Verbindung und Verwandtſchaft des Schönheitsgefühles mit dem Gefühle des Erhabenen zu erklären, fand er mit Recht ſehr ſchwierig. Es kann Gegenſtände geben, die zwar das Gefühl des Erhabenen in einem hohen Grade erregen, aber an ſich ſelbſt häßlich, grauſenvoll und ſchrecklich ſind; die Luſt am Erhabenen iſt alſo von ganz anderer Art, als die Luſt am Schönen, ob gleich beyde darin einerley ſind, daß ſie angenehme Gefühle ſind, die nur durch die Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände oder Urſachen verſchieden modificirt werden. Wie das Luſtgefühl am Erhabenen entſtehe, zeigt Home hierauf, aber nicht, was ſeine Verſchiedenheit vom Luſtgefühle am Schönen, und wiederum ſeine Verwandtſchaft mit demſelben begründe. Die Entwickelung der übrigen oben angegebenen Begriffe kann ich hier nicht genauer andeuten. Ich will nur bemerken, daß die folgenden Capitel des Homeſchen Werks vom

Witze,

Witze, von der Gewohnheit, von den äußern Zeichen der Rührungen und Leidenſchaften; von den Geſinnungen, von der Sprache der Leidenſchaften; von der Schönheit der Sprache, von Vergleichungen und Figuren, von der Erzählung und Beſchreibung, von epiſchen und dramatiſchen Gedichten, von den drey dramatiſchen Einheiten, von der ſchönen Gartenkunſt handeln. Es verdient, beſonders ausgezeichnet zu werden, daß Home die Behauptung von der Nothwendigkeit der Einheiten der Zeit und des Orts bey einem Drama, als einen Irrthum verwarf. Daß die griechiſchen Dichter dieſelben ſo ſtrenge beobachteten und auch Ariſtoteles ſie fodert, leitet er ſehr richtig aus der Theilnahme des Chors an der Handlung in den Stücken der Griechen und Römer ab. Da aber in den Dramen der Neuern der Chor meiſtens wegfällt, ſo iſt damit auch die Nothwendigkeit der Einheiten der Zeit und des Orts aufgehoben.

§. 2066.

In der bisherigen Geſchichte der Engliſchen Philoſophie iſt ſchon des David Hartley gedacht worden. Seine Vorſtellungsart verdient aber noch beſonders und genauer erörtert zu wer-

werden, da er nächſt Baco, Locke und Hume am entſcheidendſten auf die philoſophiſche Theorie der Engländer eingewirkt hat, und das Verdienſt einer originalen lehrreichen Anſicht der wichtigſten Gegenſtände der Philoſophie ihm nicht abgeſprochen werden kann. Sein berühmteſtes Werk: Obſervations on man, his frame, his duty, and his expectations ward veranlaßt durch eine Abhandlung von Gay über das Grundprincip der Tugend vor Law's Ueberſetzung von King's Werke über den Urſprung des Uebels, worin jener erſtere behauptet hatte, daß ſich alle intellectuelle angenehme und unangenehme Gefühle des Menſchen aus dem Vermögen der Ideenaſſociation herleiten ließen: eine Behauptung, welcher Hartley im Weſentlichen beyſtimte, und die er nun nach ihren natürlichen Gründen und ihren Folgen für Moralität und Religion weiter unterſucht und ausgeführt darſtellen wollte. Das Werk zerfällt in zwey Theile. Der erſte entwickelt die Geſetze, nach denen Senſationen, Bewegungen und Ideen in uns erzeugt werden, ſowohl überhaupt, als in Anſehung jedes einzelnen Sinnes; dann folgt eine Erklärung aus den aufgeſtellten Principien von den vornehmſten Gattungen der Ideenphänomene, dem Verſtande, der Neigung, dem Gedächtniße und der Imagination; endlich eine Geſchichte und Analyſe der ſechs Claſſen intellectueller angeneh-

genehmer und unangenehmer Gefühle, welche Hartley unterſcheidet, nehmlich der Gefühle der Imagination, der Ambition, des Selbſtintereſſe, der Sympathie, der Theopathie und des moraliſchen Sinnes. Der zweyte Theil enthält die Gründe für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes und die allgemeinen Wahrheiten der natürlichen Religion. Von dieſen geht Hartley zur Begründung der geoffenbarten Religion über. Hierauf entwickelt er die Grundregel für das menſchliche Verhalten und ihre Anwendung, ſo wie ſich dieſelbe aus der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur und den Vorſchriften ſowohl der natürlichen als der geoffenbarten Religion ergiebt. Endlich unterſucht er die Lehren der natürlichen und geoffenbarten Religion über einen Zuſtand der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode. Das ganze Syſtem Hartley's, ob er gleich ſelbſt ſeine Schrift nur als eine Sammlung von Beobachtungen über philoſophiſche Materien angeſehen wiſſen will und gegen den Namen eines Syſtems proteſtirt, läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen: Erſtlich: Die weiße markartige Subſtanz des Gehirns, das Rückenmark und das Nervenmark, welche beyden letztern aus jenem erſtern entſpringen und mit demſelben unmittelbar zuſammenhangen, ſind die Werkzeuge der Senſation und der Bewegung. Eben jene Subſtanz iſt auch das

un-

unmittelbare Werkzeug, wodurch dem Geiſte Ideen dargeſtellt werden; oder mit andern Worten: Jeder Veränderung in jener Subſtanz entſprechen Veränderungen in unſern Ideen und umgekehrt. Die Vollkommenheit des Gehirnzuſtandes beſtimt nach unzähligen Beobachtungen der Phyſiologen und Aerzte die Vollkommenheit unſerer Geiſtesfähigkeiten, und jede Verletzung, Störung, Beſchwerung jenes (z. B. durch ſtarke Getränke) hemmt und ſchwächt die Denkkraft. Zweytens: Die Senſationen dauern in der Seele noch eine kurze Zeit fort, auch nachdem die ſie verurſachenden Objecte entfernt ſind, und auf die Sinne einzuwirken aufgehört haben. Hartley beruft ſich zur Beſtätigung dieſer Behauptung auf ein von Newton in ſeiner Optik erwähntes Experiment. Eine glühende Kohle, die ſchnell vor den Augen im Kreiſe herumgedreht wird, erſcheint als ein zuſammenhangender feuriger Kreis, obgleich die Kohle ihren Ort jeden Augenblik verändert, mithin eine andre und beſondere Senſation macht. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Senſation der Kohle in den verſchiedenen Puncten des Kreiſes dem Senſorium eingedrückt und gegenwärtig bleibt, bis die Kohle in denſelben Punct wieder zurükkehrt. Derſelbe Fall iſt, wenn man ſchnell Eindrücke von verſchiedenen Farben, Gelb, Grün, Blau, Roth, auf einander folgen

gen läßt; hier bleibt der Eindruk jeder Farbe im Senſorium, bis der Kreislauf aller Farben vollendet iſt, und die erſte wiederkomt. Die Eindrücke aller ſucceſſiven Farben ſind alsdenn auf einmal im Senſorium, und erzeugen eine Senſation — des Weißen. Eine gleiche Fortdauer der Senſationen iſt beym Gehöre bemerklich. Der Schall, welchen wir hören, wird durch die angrenzenden Körper zurückgeworfen, und beſteht ſonach aus einer Mannichfaltigkeit von Tönen, die in verſchiedenen Zeitmomenten auf einander folgen; dennoch verurſacht dieſes in unſerm Gehöre keine Zuſammengeſetztheit des Schalles, wäre auch die Diſtanz der reflectirenden Körper ſehr beträchtlich, wie in einem großen weitläufigen Gebäude. Noch weniger können wir die ſucceſſiven Schläge der Luft ſelbſt bey den ſtärkſten Schällen unterſcheiden. Bey dem Sinne des Gefühls dauert auch die Senſation fort, z. B. die Senſation der Wärme, auch nachdem der wärmende Körper entfernt iſt. Bloß bey den Sinnen des Geruchs und Geſchmacks iſt die Fortdauer der Senſationen nicht ſo evident. Die Analogie macht aber doch glaublich, daß ſie wirklich ebenfalls ſtatt findet, wiewohl ſie nicht bemerkt wird. Drittens: Die Eindrücke der äußern Objecte auf die Sinne verurſachen zuerſt in den Nerven, welche ſie zunächſt betreffen, und dann im Gehirne, Vi-

brationen der kleinen, und man kann ſagen unendlich kleinen, markigten Theilchen; denn nur mittelſt ſolcher Vibrationen iſt die Fortdauer der Senſationen möglich. Dieſe Vibrationen aber werden erregt, fortgepflanzt und erhalten theils durch den Aether d. i. eine ſehr ſubtile und elaſtiſche Flüßigkeit; theils durch die Einförmigkeit, den Zuſammenhang, die Weichheit und die thätigen Kräfte der markigten Subſtanz des Gehirns, des Rückgrates und der Nerven. Jener Aether iſt freylich eine Hypotheſe, aber eine Hypotheſe, die eine Menge pſychologiſcher Erſcheinungen aufklärt, welche ſich ſonſt nicht aufklären laſſen. Viertens: Aus der Theorie vom Urſprunge der Senſationen aus Vibrationen des Nerven und Gehirnmarks können auch Luſt und Schmerz ſehr gut begriffen werden. Der Schmerz kann von ſeinem Gegentheile, dem Vergnügen, nicht der Art der Senſation, ſondern nur dem Grade derſelben nach verſchieden ſeyn. Er iſt nichts anders als das Vergnügen ſelbſt über ſeine Grenze hinaus getrieben. So kann eine anfangs angenehme Wärme zu einer ſehr beſchwerlichen oder einer brennenden Hitze werden durch Verſtärkung oder Fortdauer der Senſation, und dasſelbe gilt von der Reibung, dem Lichte, und dem Schalle. Alle Trennungen des Zuſammenhanges in den lebendigen Theilen des Körpers verurſachen Schmerz,

weil

weil eine ſolche Trennung nicht ohne einen heftigen Eindruck möglich iſt, und folglich nicht ohne heftige gegenſeitige Thätigkeit der Objecte, der Nerven und des Aethers. Auch das Phänomen des Schlafs iſt mit der Hypotheſe von den Vibrationen des Nerven und des Gehirnmarks ſehr verträglich. Der Fetus im Mutterleibe ſchläft immer, weil er gar keine äußere Senſation empfängt. Dagegen der Menſch in männlichen Jahren am wenigſten ſchläft, weil hier die Eindrücke und die innern Vibrationen am häufigſten und ſtärkſten ſind. Den Schlaf ſelbſt erklärt Hartley aus der Anhäufung und Verdünnung des Bluts in den Venen, hauptſächlich in denen, welche das Gehirn und das Rückenmark umgeben; denn während des Schlafs findet eine größere Zuſammendrückung des Gehirns ſtatt. Daher diſponiren lange fortgeſetztes Wachen, ſtrenge Arbeit, und Schmerz zum Schlafe. Alle ſtarke und lange fortgeſetzte Vibrationen müſſen Hitze erzeugen, wodurch das Blut und die Säfte ſo verdünnt werden, daß ſie auf das Gehirn drücken. Fünftens: Werden die Senſationen oft wiederholt, ſo laſſen ſie Spuren, Typen, oder Bilder zurück, die Ideen der Senſationen genannt werden können. Dieſe Ideen ſind abermals mit Vibrationen verbunden, die aber ſchwächer als die mit den urſprünglichen Senſationen verbundenen ſind, und

den habe, ſchon hinlänglich erhellen. Wenn andere Gegenſtände, die nicht Objecte des Geſichts ſind, für ſchön gelten, ſo wird hier das Schöne figürlich von denſelben prädicirt. Glücklicher war Home in der Entwickelung des Begriffes vom Erhabenen. Er führt ihn zurück auf das Gefühl einer ſtarken Bewegung in unſerm Innern, die ein großer Gegenſtand durch ſeinen Eindruck, den wir nur mit Anſtrengung zu faſſen vermögen, hervorbringt. Die Verbindung und Verwandtſchaft des Schönheitsgefühles mit dem Gefühle des Erhabenen zu erklären, fand er mit Recht ſehr ſchwierig. Es kann Gegenſtände geben, die zwar das Gefühl des Erhabenen in einem hohen Grade erregen, aber an ſich ſelbſt häßlich, grauſenvoll und ſchrecklich ſind; die Luſt am Erhabenen iſt alſo von ganz anderer Art, als die Luſt am Schönen, ob gleich beyde darin einerley ſind, daß ſie angenehme Gefühle ſind, die nur durch die Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände oder Urſachen verſchieden modificirt werden. Wie das Luſtgefühl am Erhabenen entſtehe, zeigt Home hierauf, aber nicht, was ſeine Verſchiedenheit vom Luſtgefühle am Schönen, und wiederum ſeine Verwandtſchaft mit demſelben begründe. Die Entwickelung der übrigen oben angegebenen Begriffe kann ich hier nicht genauer andeuten. Ich will nur bemerken, daß die folgenden Capitel des Homeſchen Werks vom

Witze, von der Gewohnheit, von den äußern Zeichen der Rührungen und Leidenſchaften; von den Geſinnungen, von der Sprache der Leidenſchaften; von der Schönheit der Sprache, von Vergleichungen und Figuren, von der Erzählung und Beſchreibung, von epiſchen und dramatiſchen Gedichten, von den drey dramatiſchen Einheiten, von der ſchönen Gartenkunſt handeln. Es verdient, beſonders ausgezeichnet zu werden, daß Home die Behauptung von der Nothwendigkeit der Einheiten der Zeit und des Orts bey einem Drama, als einen Irrthum verwarf. Daß die griechiſchen Dichter dieſelben ſo ſtrenge beobachteten und auch Ariſtoteles ſie fodert, leitet er ſehr richtig aus der Theilnahme des Chors an der Handlung in den Stücken der Griechen und Römer ab. Da aber in den Dramen der Neuern der Chor meiſtens wegfällt, ſo iſt damit auch die Nothwendigkeit der Einheiten der Zeit und des Orts aufgehoben.

§. 2066.

In der bisherigen Geſchichte der Engliſchen Philoſophie iſt ſchon des David Hartley gedacht worden. Seine Vorſtellungsart verdient aber noch beſonders und genauer erörtert zu wer-

werden, da er nächſt Baco, Locke und Hume am entſcheidendſten auf die philoſophiſche Theorie der Engländer eingewirkt hat, und das Verdienſt einer originalen lehrreichen Anſicht der wichtigſten Gegenſtände der Philoſophie ihm nicht abgeſprochen werden kann. Sein berühmteſtes Werk: Obſervations on man, his frame, his duty, and his expectations ward veranlaßt durch eine Abhandlung von Gay über das Grundprincip der Tugend vor Law's Ueberſetzung von King's Werke über den Urſprung des Uebels, worin jener erſtere behauptet hatte, daß ſich alle intellectuelle angenehme und unangenehme Gefühle des Menſchen aus dem Vermögen der Ideenaſſociation herleiten ließen: eine Behauptung, welcher Hartley im Weſentlichen beyſtimte, und die er nun nach ihren natürlichen Gründen und ihren Folgen für Moralität und Religion weiter unterſucht und ausgeführt darſtellen wollte. Das Werk zerfällt in zwey Theile. Der erſte entwickelt die Geſetze, nach denen Senſationen, Bewegungen und Ideen in uns erzeugt werden, ſowohl überhaupt, als in Anſehung jedes einzelnen Sinnes; dann folgt eine Erklärung aus den aufgeſtellten Principien von den vornehmſten Gattungen der Ideenphänomene, dem Verſtande, der Neigung, dem Gedächtniße und der Imagination; endlich eine Geſchichte und Analyſe der ſechs Claſſen intellectueller angeneh-

genehmer und unangenehmer Gefühle, welche Hartley unterſcheidet, nehmlich der Gefühle der Imagination, der Ambition, des Selbſtintereſſe, der Sympathie, der Theopathie und des moraliſchen Sinnes. Der zweyte Theil enthält die Gründe für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes und die allgemeinen Wahrheiten der natürlichen Religion. Von dieſen geht Hartley zur Begründung der geoffenbarten Religion über. Hierauf entwickelt er die Grundregel für das menſchliche Verhalten und ihre Anwendung, ſo wie ſich dieſelbe aus der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur und den Vorſchriften ſowohl der natürlichen als der geoffenbarten Religion ergiebt. Endlich unterſucht er die Lehren der natürlichen und geoffenbarten Religion über einen Zuſtand der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode. Das ganze Syſtem Hartley's, ob er gleich ſelbſt ſeine Schriſt nur als eine Sammlung von Beobachtungen über philoſophiſche Materien angeſehen wiſſen will und gegen den Namen eines Syſtems proteſtirt, läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen: Erſtlich: Die weiße markartige Subſtanz des Gehirns, das Rückenmark und das Nervenmark, welche beyden letztern aus jenem erſtern entſpringen und mit demſelben unmittelbar zuſammenhangen, ſind die Werkzeuge der Senſation und der Bewegung. Eben jene Subſtanz iſt auch das un-

unmittelbare Werkzeug, wodurch dem Geiſte Ideen dargeſtellt werden; oder mit andern Worten: Jeder Veränderung in jener Subſtanz entſprechen Veränderungen in unſern Ideen und umgekehrt. Die Vollkommenheit des Gehirnzuſtandes beſtimt nach unzähligen Beobachtungen der Phyſiologen und Aerzte die Vollkommenheit unſerer Geiſtesfähigkeiten, und jede Verletzung, Störung, Beſchwerung jenes (z. B. durch ſtarke Getränke) hemmt und ſchwächt die Denkkraſt. Zweytens: Die Senſationen dauern in der Seele noch eine kurze Zeit fort, auch nachdem die ſie verurſachenden Objecte entfernt ſind, und auf die Sinne einzuwirken aufgehört haben. Hartley beruft ſich zur Beſtätigung dieſer Behauptung auf ein von Newton in ſeiner Optik erwähntes Experiment. Eine glühende Kohle, die ſchnell vor den Augen im Kreiſe herumgedreht wird, erſcheint als ein zuſammenhangender feuriger Kreis, obgleich die Kohle ihren Ort jeden Augenblik verändert, mithin eine andre und beſondere Senſation macht. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Senſation der Kohle in den verſchiedenen Puncten des Kreiſes dem Senſorium eingedrückt und gegenwärtig bleibt, bis die Kohle in denſelben Punct wieder zurükkehrt. Derſelbe Fall iſt, wenn man ſchnell Eindrücke von verſchiedenen Farben, Gelb, Grün, Blau, Roth, auf einander folgen

gen läßt; hier bleibt der Eindruk jeder Farbe im Senſorium, bis der Kreislauf aller Farben vollendet iſt, und die erſte wiederkomt. Die Eindrücke aller ſucceſſiven Farben ſind alsdenn auf einmal im Senſorium, und erzeugen eine Senſation — des Weißen. Eine gleiche Fortdauer der Senſationen iſt beym Gehöre bemerklich. Der Schall, welchen wir hören, wird durch die angrenzenden Körper zurückgeworfen, und beſteht ſonach aus einer Mannichfaltigkeit von Tönen, die in verſchiedenen Zeitmomenten auf einander folgen; dennoch verurſacht dieſes in unſerm Gehöre keine Zuſammengeſetztheit des Schalles, wäre auch die Diſtanz der reflectirenden Körper ſehr beträchtlich, wie in einem großen weitläufigen Gebäude. Noch weniger können wir die ſucceſſiven Schläge der Luft ſelbſt bey den ſtärkſten Schällen unterſcheiden. Bey dem Sinne des Gefühls dauert auch die Senſation fort, z. B. die Senſation der Wärme, auch nachdem der wärmende Körper entfernt iſt. Bloß bey den Sinnen des Geruchs und Geſchmacks iſt die Fortdauer der Senſationen nicht ſo evident. Die Analogie macht aber doch glaublich, daß ſie wirklich ebenfalls ſtatt findet, wiewohl ſie nicht bemerkt wird. Drittens: Die Eindrücke der äußern Objecte auf die Sinne verurſachen zuerſt in den Nerven, welche ſie zunächſt betreffen, und dann im Gehirne, Vibra-

brationen der kleinen, und man kann ſagen unendlich kleinen, markigten Theilchen; denn nur mittelſt ſolcher Vibrationen iſt die Fortdauer der Senſationen möglich. Dieſe Vibrationen aber werden erregt, fortgepflanzt und erhalten theils durch den Aether d. i. eine ſehr ſubtile und elaſtiſche Flüßigkeit; theils durch die Einförmigkeit, den Zuſammenhang, die Weichheit und die thätigen Kräfte der markigten Subſtanz des Gehirns, des Rückgrates und der Nerven. Jener Aether iſt freylich eine Hypotheſe, aber eine Hypotheſe, die eine Menge pſychologiſcher Erſcheinungen aufklärt, welche ſich ſonſt nicht aufklären laſſen. Viertens: Aus der Theorie vom Urſprunge der Senſationen aus Vibrationen des Nerven und Gehirnmarks können auch Luſt und Schmerz ſehr gut begriffen werden. Der Schmerz kann von ſeinem Gegentheile, dem Vergnügen, nicht der Art der Senſation, ſondern nur dem Grade derſelben nach verſchieden ſeyn. Er iſt nichts anders als das Vergnügen ſelbſt über ſeine Grenze hinaus getrieben. So kann eine anfangs angenehme Wärme zu einer ſehr beſchwerlichen oder einer brennenden Hitze werden durch Verſtärkung oder Fortdauer der Senſation, und daſſelbe gilt von der Reibung, dem Lichte, und dem Schalle. Alle Trennungen des Zuſammenhanges in den lebendigen Theilen des Körpers verurſachen Schmerz, weil

weil eine ſolche Trennung nicht ohne einen heftigen Eindruck möglich iſt, und folglich nicht ohne heftige gegenſeitige Thätigkeit der Objecte, der Nerven und des Aethers. Auch das Phänomen des Schlafs iſt mit der Hypotheſe von den Vibrationen des Nerven und des Gehirnmarks ſehr verträglich. Der Fetus im Mutterleibe ſchläft immer, weil er gar keine äußere Senſation empfängt. Dagegen der Menſch in männlichen Jahren am wenigſten ſchläft, weil hier die Eindrücke und die innern Vibrationen am häufigſten und ſtärkſten ſind. Den Schlaf ſelbſt erklärt Hartley aus der Anhäufung und Verdünnung des Bluts in den Venen, hauptſächlich in denen, welche das Gehirn und das Rückenmark umgeben; denn während des Schlafs findet eine größere Zuſammendrückung des Gehirns ſtatt. Daher disponiren lange fortgeſetztes Wachen, ſtrenge Arbeit, und Schmerz zum Schlafe. Alle ſtarke und lange fortgeſetzte Vibrationen müſſen Hitze erzeugen, wodurch das Blut und die Säfte ſo verdünnt werden, daß ſie auf das Gehirn drücken. Fünftens: Werden die Senſationen oft wiederholt, ſo laſſen ſie Spuren, Typen, oder Bilder zurück, die Ideen der Senſationen genannt werden können. Dieſe Ideen ſind abermals mit Vibrationen verbunden, die aber ſchwächer als die mit den urſprünglichen Senſationen verbundenen ſind, und

die letztern voraussetzen, durch welche erſt eine Diſpoſition des Gehirns dazu erzeugt wird. Sechstens: Werden mehrere Senſationen A B C u. ſ. w. öfter mit einander aſſociirt, ſo bekomt jede derſelben eine ſolche Gewalt über die correſpondirenden Ideen a b c, daß wenn eine dieſer Senſationen A allein erweckt wird, ſie auch in der Seele die Ideen der übrigen B C hervorruft. Dasſelbe gilt von der Aſſociation der Ideen als ſolcher. Mittelſt der Aſſociation werden einfache Ideen zu zuſammengeſetzten. Iſt die Zahl der einfachen Ideen ſehr groß, ſo kann es ſich ereignen, daß die zuſammengeſetzte Idee gar keine Beziehung auf ihre Theile zu haben ſcheint, und auch nicht auf die äußern Sinne, welche die originalen Senſationen lieferten. Hier wird jede einzelne Idee durch die Summe des ganzen Reſts überwältigt, ſobald ſie alle innig vereinigt ſind. Siebentens: Es iſt wahrſcheinlich, daß die Bewegung der Muskeln im Allgemeinen auf dieſelbe Art geſchehe, wie die Senſation und die Wahrnehmung der Ideen bewirkt wird. Von den beyden Arten der Bewegung, der automatiſchen und der willkührlichen, hängt die erſtere von Senſationen, die andere von Ideen ab. Das Gehirn iſt auch das gemeinſchaftliche Werkzeug der Senſationen, Ideen, und Muskelnbewegung; die letztere kann alſo auf keine andere Art bewirkt wer-

werden, als die beyden erſten. Die Phänomene der Zuſammenziehung der Muskeln harmoniren recht gut mit der Vibrationstheorie, ſo wie auch der Hang in den Muskeln, zwiſchen Zuſammenziehung und Nachlaſſung abzuwechſeln. Aus der Fähigkeit der willkührlichen Bewegung, die mit den Senſationen und Ideen in Verknüpfung ſteht, entwickelt ſich bald die Fähigkeit nach Vergnügen zu ſtreben und Schmerz zu entfernen, welche mit der Zeit immer ſtärker wird.

§. 2073.

Fortſetzung: Hartley wendet nun ſein Princip der Vibration des Nervenmarks als Grundes der Senſationen und Vorſtellungen zur Erklärung der Sprache, des Verſtandes, der Neigungen und Leidenſchaften, des Gedächtnißes und der Imagination an, wovon ich nur Einiges bemerken will. Achtens: Wörter und Redensarten erwecken nur durch Aſſociation Ideen in uns. Wäre eine Sprache ſo beſchaffen, daß ſie alle Empfindungen und Vorſtellungen adäquat ausdrückte, und von wenigen, nicht willkührlich angenommenen, ſondern natürlichen, nothwendigen und allgemein geltenden Principien abhienge; ſo könn

die letztern vorausſetzen, durch welche erſt eine Diſpoſition des Gehirns dazu erzeugt wird. Sechstens: Werden mehrere Senſationen A B C u. ſ. w. öfter mit einander aſſociirt, ſo bekomt jede derſelben eine ſolche Gewalt über die correſpondirenden Ideen a b c, daß wenn eine dieſer Senſationen A allein erweckt wird, ſie auch in der Seele die Ideen der übrigen B C hervorruft. Daſſelbe gilt von der Aſſociation der Ideen als ſolcher. Mittelſt der Aſſociation werden einfache Ideen zu zuſammengeſetzten. Iſt die Zahl der einfachen Ideen ſehr groß, ſo kann es ſich ereignen, daß die zuſammengeſetzte Idee gar keine Beziehung auf ihre Theile zu haben ſcheint, und auch nicht auf die äußern Sinne, welche die originalen Senſationen lieferten. Hier wird jede einzelne Idee durch die Summe des ganzen Reſts überwältigt, ſobald ſie alle innig vereinigt ſind. Siebentens: Es iſt wahrſcheinlich, daß die Bewegung der Muskeln im Allgemeinen auf dieſelbe Art geſchehe, wie die Senſation und die Wahrnehmung der Ideen bewirkt wird. Von den beyden Arten der Bewegung, der automatiſchen und der willkührlichen, hängt die erſtere von Senſationen, die andere von Ideen ab. Das Gehirn iſt auch das gemeinſchaftliche Werkzeug der Senſationen, Ideen, und Muskelnbewegung; die letztere kann alſo auf keine andere Art bewirkt wer-

werden, als die beyden erſten. Die Phänomene der Zuſammenziehung der Muskeln harmoniren recht gut mit der Vibrationstheorie, ſo wie auch der Hang in den Muskeln, zwiſchen Zuſammenziehung und Nachlaſſung abzuwechſeln. Aus der Fähigkeit der willkührlichen Bewegung, die mit den Senſationen und Ideen in Verknüpfung ſteht, entwickelt ſich bald die Fähigkeit nach Vergnügen zu ſtreben und Schmerz zu entfernen, welche mit der Zeit immer ſtärker wird.

§. 2073.

Fortſetzung: Hartley wendet nun ſein Princip der Vibration des Nervenmarks als Grundes der Senſationen und Vorſtellungen zur Erklärung der Sprache, des Verſtandes, der Neigungen und Leidenſchaften, des Gedächtnißes und der Imagination an, wovon ich nur Einiges bemerken will. Achtens: Wörter und Redensarten erwecken nur durch Aſſociation Ideen in uns. Wäre eine Sprache ſo beſchaffen, daß ſie alle Empfindungen und Vorſtellungen adäquät ausdrückte, und von wenigen, nicht willkührlich angenommenen, ſondern natürlichen, nothwendigen und allgemein geltenden Principien abhienge; ſo könte

ſie eine philoſophiſche Sprache genannt werden, dergleichen, wie H. meynt, wohl diejenige war, welche — Adam und Eva mit einander redeten, und die ihnen von Gott mitgetheilt wurde. Eine ſolche philoſophiſche Sprache noch itzt zu Stande zu bringen, iſt nicht unmöglich. H. thut dazu folgende Vorſchläge; 1) Man unterſuche alle möglichen einfachen nud zuſammengeſetzten artikulirten Töne, deren die menſchlichen Sprachorgane fähig ſind, und ihre Verhältniße zu einander, und verbinde dann mit jedem derſelben einfache oder zuſammengeſetzte Ideen, deren Gebrauch eine tiefe Einſicht in das natürliche Bedürfniß der Menſchen erfodert; oder 2) Man ſammle alle einfachen articulirten Töne, alle Wurzelwörter in den gegenwärtigen Sprachen, danach ſie am beſten ihre Gegenſtände bezeichnen, und bilde daraus Eine Sprache; man ſuche ferner die beſten Regeln der Etymologie und Syntax in den gegenwärtigen Sprachen auf, und wende ſie auf jene an, ſo daß die Sprache dem dermaligen Zuſtande der menſchlichen Erkentniß entſpricht, und noch eine weitere Vervollkommung dem größern Anbaue dieſer gemäß zuläßt. **Neuntens:** Das Gefühl der Ueberzeugung von einer Wahrheit oder einem Irrthum gründet ſich ebenfalls auf die Aſſociation oder Nichtaſſociation der Ideen. Z. B. die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes:

Zwey

Zweymal zwey iſt Vier, iſt die gänzliche Coincidenz der Geſichts oder Gefühls Idee von Zwey mal zwey mit der Idee Vier, die durch mancherley Dinge dem Geiſte eingeprägt ſind. Wir ſehen überall, daß Zwey mal Zwey und Vier bloß verſchiedene Namen für denſelben Eindruck ſind; und es iſt alſo bloß Aſſociation, welche das Wort und den Begriff Wahrheit, oder das innere Gefühl derſelben, dieſer Coincidenz beylegt. Sind die Zahlen ſo groß, daß wir keine diſtincte Geſichts Ideen von ihnen bilden können (z. B. 12mal 12 iſt 144); ſo iſt die Coincidenz der Wörter, die aus der Methode des Rechnens entſteht, und die der Coincidenz der Wörter und Ideen in den einfachern numeriſchen Sätzen ähnlich iſt, der Grund unſers logiſchen Beyfalls. Wo wir aber jene Coincidenz vermiſſen oder nicht einſehen, da halten wir unſern Beyfall zurück, oder zweifeln. Zehntens: Alle Neigungen und Leidenſchaften entſpringen aus dem Vergnügen oder Schmerze, welche die Senſationen von den Objecten in uns erregen. Diejenigen, welche aus dem Vergnügen entſpringen, kann man mit dem gemeinſchaftlichen Namen Liebe; diejenigen, welche durch den Schmerz erzeugt werden, mit dem Namen Haß (Abſcheu) bezeichnen. Elftens: Das Gedächtniß hängt gänzlich oder doch vorzüglich vom Zuſtande des Gehirns ab. Es be-

 ruht

ruht auf der öftern Wiederkehr derſelben Eindrücke, vermöge welcher dieſe Spuren hinterlaſſen, die bey der geringſten Veranlaſſung durch die Aſſociation wieder erweckt, und zu lebhaftern vollſtändigern Ideen ausgebildet werden. Nicht anders ſind auch die Phänomene der Imagination, die Träume u. ſ. w. zu erklären. Zwölftens: Den Unterſchied zwiſchen den intellectuellen Fähigkeiten der Thiere und der Menſchen leitet Hartley her aus dem verhältnißmäßig kleinern Umfange ihres Gehirns; aus der Unvollkommenheit des Stoffes desſelben, wodurch es weniger geſchikt iſt, eine große Zahl von Eindrücken und Vibrationen zu befaſſen, und dieſe durch Aſſociation mit einander zu verbinden; aus dem Mangel an Wörtern, oder andern ähnlichen ſymboliſchen Zeichen; aus der größern Stärke des Inſtincts, der die intellectuellen Kräfte zurückhält und unterdrückt; endlich aus der verſchiedenen Beſchaffenheit der äußern Eindrücke ſelbſt, die auf die Thiere und Menſchen gemacht werden. Bey H's Unterſuchung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die durch die Imagination, den Ehrtrieb, das Selbſtintereſſe, die Sympathie, die Theopathie und den moraliſchen Sinn bewirkt werden, will ich hier nicht verweilen. Unter der Theopathie verſteht H. die Betrachtung Gottes, ſeiner Eigenſchaften, und unſers Verhältnißes zu ihm,

und die angenehme oder unangenehme Gemüthsſtimmung, welche aus derſelben hervorgeht.

§. 2074.

Fortſetzung: Dreyzehntens: Den Beweis für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes führte Hartley folgendermaßen; Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit her exiſtirt haben; denn wir können uns keine Zeit vorſtellen, da nichts exiſtirte. Eine ewige Reihe endlicher abhängiger Dinge iſt ein ungereimter Begriff; es muß alſo wenigſtens Ein unendliches und unabhängiges Weſen geben. Dieſes muß allmächtig und allweiſe ſeyn; denn ihm jene Eigenſchaften abſprechen, heißt ihm die Exiſtenz ſelbſt abſprechen. Aus denſelben entwickelt H. auch die übrigen, die der Gottheit beygelegt zu werden pflegen. Was die natürliche Religion lehrt, wird beſtätigt durch die geoffenbarte. Vierzehntens: Die Religion ſetzt Freyheit voraus im popularen und praktiſchen Sinne, d. i. ein Vermögen der Willkühr über unſere Neigungen und Handlungen. Hingegen ſetzt ſie nicht voraus Freyheit im philoſophiſchen Sinne d. i. ein Vermögen, verſchiedene Dinge zu thun, wenn auch die vorhergehenden Umſtände dieſelben bleiben. Die

Aeuſſerungen der Willenskräfte des Menſchen werden alle beſtimt durch das Geſetz der Ideenaſſociation, welches mechaniſch wirkt und unter denſelben Bedingungen und Umſtänden gar keine Variation zuläßt. Auch ſchließen die unendliche Allmacht und Erkentniß Gottes den freyen Willen des Menſchen im philoſophiſchen Sinn gänzlich aus. Hier war alſo Hartley mit Prieſtley einſtimmig, welcher letztere überhaupt eine hohe Achtung für die Philoſophie jenes hegte. **Funfzehntens:** Nach einer weitläufigen Abhandlung über die Wahrheit der chriſtlichen Religion trägt H. in mehrern Abſchnitten Regeln der praktiſchen Lebenswiſſenſchaft vor, die ſehr lehrreich ſind. Sie betreffen das Verhalten in Beziehung auf die Freuden und Leiden der Sinne, der Imagination, des Ehrtriebes, des Selbſtintereſſe, der Sympathie, Theopathie und des moraliſchen Gefühles. Das letztere muß der unmittelbare Führer aller unſerer Handlungen ſeyn. Es warnt uns vorher, und ſodert hernach zur Rechenſchaft; es verdammt oder ſpricht uns los; es belohnt durch das Vergnügen der Selbſtbilligung oder beſtraft durch die ſchmerzlichen Empfindungen der Reue. Es erſcheint daher auch mit der Autorität eines Richters, der die Herzen kennt, und folglich als Diener Gottes, und Vorbote der Sentenz, welche wir nach dieſem Leben von Gott zu erwarten haben. Ferner

ner das moraliſche Gefühl wird vornehmlich erzeugt durch Frömmigkeit gegen Gott, Wohlwollen und vernünftige Selbſtliebe, die alle erklärte Führerinnen des Lebens bey überlegten Handlungen ſind. In ſolchen Fällen, wo keine reifliche Ueberlegung möglich iſt, iſt es daher am beſten, ſich bloß dem moraliſchen Gefühle zu überlaſſen. Zur Bildung und Leitung des moraliſchen Gefühls iſt vorzüglich auf dreyerley zu achten: a) daß es ſich ſo viel wie möglich bey allen Verhältnißen des Lebens, wo es aufs Handeln ankomt, äußere; b) daß es gleichwohl nicht auf alle und jede unbedeutende Kleinigkeiten ſich erſtrecke, wodurch es die Liebe zu Gott in eine abergläubiſche Furcht verwandeln würde; c) daß es in allen Fällen der Frömmigkeit und dem Wohlwollen entſpreche, deren Subſtitut es iſt. Hartley nahm alſo das moraliſche Gefühl gar nicht für etwas Urſprüngliches, ſondern für Etwas aus der Erfahrung Erworbenes an. Sechszehntens: Die Philoſophie Hartley's über den Zuſtand des Menſchen nach dem Tode iſt faſt gänzlich auf den chriſtlichen Religionsglauben gegründet, oder doch mit demſelben innigſt verwebt. Indeßen bringt er auch einige eigentliche philoſophiſche Raiſonnements vor. Der Nichtglaube an Unſterblichkeit beruht auf unſerer Unwiſſenheit theils von den Mitteln, wodurch unſere Exiſtenz nach dem Tode des Körpers erhal-

ten

ten werden möge, theils von der Art, wie wir alsdenn exiſtiren werden. Aber dieſe Unwiſſenheit kann gar kein bündiges Argument gegen die Unſterblichkeit abgeben. Ferner die feine Natur der Empfindungen, Gedanken und der Bewegung geben einige poſitive Präſumtion für einen künftigen Zuſtand. Ihre Verbindung mit der Materie und ihre Abhängigkeit davon iſt freylich aus der obigen Theorie von den Vibrationen des Nervenmarks klar; allein es bleibt doch immer eine Lücke übrig zwiſchen der Senſation ſelbſt und den materiellen Organen, welche jene Theorie nicht auszufüllen vermag. Zu der einfachſten Senſation kann eine immaterielle Subſtanz erfoderlich ſeyn, und wenn dem ſo iſt, da ſich nicht einſehen läßt, wie jene Subſtanz durch die Auflöſung des groben Körpers im Tode afficirt werden könne; ſo iſt wahrſcheinlich, daß ſie nach dem Tode fortdauern werde. Wollte man ſich auch zum Materialism bekennen, und der Materie Empfindungs und Denkkraft und Willensvermögen beylegen; ſo müſſen wir doch einen unendlich kleinen elementariſchen Körper im Embryo annehmen, der im Mutterleibe vegetiren kann, und doch zugleich urſprünglich die Empfänglichkeit für alle Eindrücke der äußern Welt hat, welche der Menſch nach der Geburt bekomt; und hier ſcheint es, daß der Tod, der gleichſam die dicke Rinde jenes elemen-

mentariſchen Körpers ablöſt, dieſen eben ſo wenig zerſtören kann, als der Zuwachs der Rinde auf ſeine Entſtehung und ſeine wunderbaren Kräfte Einfluß hatte. Noch andere Gründe, die H. beybringt, ſind dieſe: Die Verwandlung einiger Thiere in verſchiedene Formen nach einem ſcheinbaren Tode, gewährt ein ſtarkes Argument für die Fortdauer des elementariſchen Grundprincips im thieriſchen Körper. Eben ſo die Sehnſucht nach einem künftigen Leben und der Abſcheu vor der Vernichtung. Alle übrigen Triebe und Neigungen finden ihre angemeſſenen Gegenſtände; es läßt ſich daher nicht annehmen, daß der Trieb nach Fortdauer unbefriedigt bleibe. — Der Schmerz, welchen das Kind bey der Geburt empfindet, die Abſonderung und das Abſterben des Mutterkuchens, wodurch es im Mutterleibe ſeine Nahrung empfieng, und andere Umſtände haben etwas Aehnliches mit dem Tode. So wie das Kind alſo durch die Geburt auf einen neuen Schauplatz verſetzt wird, neue Sinne und intellectuelle Kräfte bekomt; warum ſollte ſich nicht etwas Aehnliches mit dem Menſchen nach dem Tode ereignen? Daß wir nicht zu begreifen vermögen, wie es geſchehen könte, beweiſt nichts dagegen. — Es ſtimt gar nicht mit den übrigen Begebenheiten des Lebens zuſammen, daß der Tod die letzte ſeyn, und das ganze Schauſpiel des menſchlichen Daſeyns ſich mit

Schmerz

Schmerz endigen ſollte. Es iſt dies unverträglich mit der Schönheit und Harmonie der ſichtbaren Welt, und mit dem allgemeinen Uebergewichte des Vergnügens über den Schmerz. Alle Uebel des Lebens, die wir kennen, tragen dazu bey, uns auf irgend eine Art zu verbeſſern und zu vervollkomnern; ſollte alſo das letzte, das wir wahrnehmen, das fürchterlichſte in unſerer Vorſtellung, unſer Daſeyn ganz vertilgen? Nimt man ein künftiges beſſeres Leben an, ſo erſcheint auch der Tod als ein Uebel, das zu unſerm Beſten dient, anſtatt daß die Suppoſition des Gegentheils der Güte Gottes ſchlechthin widerſpricht. — Die Stimme des Gewiſſens, die einen Menſchen anklagt oder rechtfertigt, was für einen Grund ſie auch haben mag, einen übernatürlichen oder natürlichen Eindruck, oder erworbene aſſociirte Ideen, giebt eine Präſumtion, daß wir nach dieſem Leben zur Rechenſchaft werden gezogen werden; eine Präſumtion, deren Stärke die Menſchen aller Zeitalter gefühlt haben.

Die Hypotheſe Hartley's zur Erklärung des phyſiſchen Urſprungs der Vorſtellungen und der Aſſociation derſelben, ſo annehmlich ſie anfangs ſcheint, wird doch nicht durch die Erfahrung bewährt, und ſteht auch mit manchen Phänomenen bey unſern Ideen in Widerſtreit, ſo wie manche andere ſich nicht daraus erklären laſſen. Alle Senſation, al-

alles Vorſtellen, Denken und Wollen, ſoll auf Vibrationen des Nervenmarks und Nervenäthers beruhen. Für dieſe Vibration liefert nicht nur die Erfahrung gar kein Zeugniß, ſondern auch die Lage der Nervenfäden, die nichts weniger als geſpannt ſind, und die Beſchaffenheit des Nervenmarkes ſelbſt ſtehn ihr durchaus entgegen. Der vom Hartley ſogenannte Nervenäther aber iſt eine ganz willkührliche Erdichtung. Für die Erkentniß der Natur der Seele wird, was H. ſelbſt zugiebt, durch die Hypotheſe nichts gewonnen; denn die Seele wird noch von ihm als ein geiſtiges Princip vorausgeſetzt, in welchem Kraft, Leben, Bewußtſeyn und Thätigkeit des Denkens und Wollens gegründet ſind. Alſo wäre die Hypotheſe, wenn man ihre Wahrſcheinlichkeit einräumte, nur zur Aufhellung der mechaniſchen Pſychologie, wie ſich die Seele im Körper äußert, brauchbar. Allein auch dieſe Brauchbarkeit ſcheint ihr abgeſprochen werden zu müſſen. Die Ideenaſſociation, auf welche H. alle übrigen intellectualen und praktiſchen Vermögen des Menſchen zurück zu führen ſucht, iſt an ſich ſelbſt keinesweges nach allen ihren Aeuſſerungen aus der Aſſociationstheorie zu begreifen. Daß Ideen, welche die Seele durch denſelben Sinn urſprünglich empfangen hat, ſich wieder mechaniſch aſſociiren, ließe ſich allenfalls daraus einſehen, weil hier die Vibration eines Nervenpuncts andere in den nächſt liegenden Nervenpuncten erregte; wiewohl doch die Schwierigkeit bliebe, warum wir z. B. mit derſelben Geſichts-

ſichtsidee zu verſchiedenen Zeiten ganz verſchiedene Geſichtsideen aſſociiren, da man doch glauben ſollte, daß mit derſelben Idee ſich auch ſtets wieder dieſelben anderen Ideen verknüpfen würden, weil die erregten benachbarten Vibrationen ſtets dieſelben ſeyn müßten. Was aber gar nicht aus der Vibrationstheorie begriffen werden kann, iſt der Umſtand, daß wir häufig Ideen von verſchiedenen Sinnen, dem Geſichte, Gehöre, Geſchmacke, Gefühle, mit einander aſſociiren, wo die Mittheilung der Vibrationen von einer Idee zur andern nach mechaniſchen Geſetzen ganz unmöglich iſt. Auch die andere Hauptidee Hartley's, daß die Aſſociation das formelle Princip aller intellectualen und praktiſchen Vermögen des Menſchen ſey, läßt ſich nicht rechtfertigen. Ohne Aſſociation der Ideen könten ſich freylich die intellectualen und praktiſchen Vermögen des Menſchen gar nicht äußern; allein die Thätigkeiten der letztern ſelbſt beſtehn doch nicht im bloßen Aſſociiren, und es iſt auch durch die gezwungenſte Künſteley nicht möglich, ſie darauf zurückzuführen. So können z. B. das Vergleichen, Unterſcheiden, Entgegenſetzen der Ideen, das Abſtrahiren, u. w. gar nicht aus der Aſſociation allein hergeleitet werden.

Die Experimente, wodurch Hartley zu ſeiner Vibrationshypotheſe verführt wurde, ſind von ihm in ihren Gründen misverſtanden worden.

§. 2075.

§. 2075.

Wenn auch die Grundideen Hartley's nicht haltbar ſind, ſo ſind doch in ſeinem Werke eine ſorgfältige Beobachtung der menſchlichen Natur und wahrhaft philoſophiſcher Geiſt unverkennbar. Dies läßt ſich nicht auf gleiche Weiſe rühmen von dem weitläufigen Werke des Eduard Search: The light of nature purſued. Es beſteht aus drey Bänden, von denen der erſte in zwey Theilen die Natur des Menſchen, der zweyte in drey Theilen die Theologie (Gott und Welt), und der dritte in vier Theilen die Vereinigung der Philoſophie mit dem Chriſtenthume zu Gegenſtänden haben. Den Hauptgeſichtspunct, aus welchem Search die Philoſophie betrachtet und behandelt hat, gab ihm die Frage: ob und inwiefern die Vernunft allein den Menſchen über ſein Weſen, ſeine Beſtimmung und ſeine Pflichten belehren könne; oder ob er nothwendig der Hülfe der göttlichen Offenbarung bedürfe? Um die hierüber unter den Philoſophen und Theologen ſo lange herſchend geweſenen Streitigkeiten zu beendigen, und die Parteyen mit einander auszuſöhnen, glaubte Search am zweckmäßigſten und ſicherſten zu verfahren, wenn er ſolche theoretiſche und praktiſche Grundſätze verfolgte, die von Allen, zum mindeſten im wirklichen geſellſchaftlichen Leben, für gültig erkant werden.

Denn es iſt doch unleugbar, daß es allgemeine Principien giebt, die Jeder unbeſchadet ſeinen übrigen Lieblingsmeynungen zugeſteht, und wenn aus jenen mit ſtrenger Conſequenz gefolgert würde, ſo ließe ſich ein philoſophiſches Syſtem aufführen, in welchem alle vernünftige Denker übereinſtimten. Eben ſo giebt es auch praktiſche Gründe zur Klugheit, zur Rechtſchaffenheit, Wohlthätigkeit, Induſtrie, in Anſehung deren die Menſchen von allen Glaubensbekentnißen einig ſind, und die folglich auch als Fundamente einer allgemeingeltenden praktiſchen Philoſophie gebraucht werden könten. Dieſe Philoſophie würde aber doch den Werth einer göttlichen Offenbarung gar nicht aufheben; denn die Erkentniß der Vernunft könte durch die leztere nur beſtätigt und berichtigt, und wo jene für die Wißbegierde und das praktiſche Intereſſe des Menſchen unzureichend iſt, erweitert werden. Auch kann Niemand dafür einſtehn, daß er die mögliche Erkentniß der Vernunft bis an ihre äußerſten Grenzen getrieben und ganz erſchöpt habe; da hingegen die Offenbarung uns als ein vollendetes Ganzes der Erkentniß mitgetheilt iſt. Was alſo Searck in ſeinem Werke überhaupt vorträgt, iſt die von mehrern ſeiner Zeitgenoſſen und Landsleute ſogenannte Philoſophie des gemeinen Menſchenſinnes. "Man erwarte von mir nicht", ſagt er," Reſultate eines aufferordent-

lichen

lichen philoſophiſchen Tiefſinns; ich werde nichts behaupten, als was Jeder ſchon nach ſeinem Geſichtspuncte und ſeiner Beobachtung bemerkt haben kann; ich werde ihn vielleicht nur an Dinge erinnern, die ſeinem Gedächtniße entfallen oder ſeiner Wahrnehmung entwiſcht ſind. Sollte ich ihm etwas Neues darſtellen, ſo wird es nichts anders ſeyn, als was er ſelbſt durch gewöhnliches Nachdenken von den Gegenſtänden hätte abſtrahiren können, wenn er ſie eben ſo ſorgfältig und anhaltend und aus demſelben Geſichtspuncte betrachtet hätte, wie ich. Ich bin daher gar nicht geſonnen, meine Vorſtellungsart Andern aufdrängen zu wollen; noch verlange ich mehr Aufmerkſamkeit oder Achtung für meine Meynungen, als eine ſolche, die Jeder gerne einem Schriftſteller über Materien widmet, mit welchen ſich dieſer von den frühſten Jahren an beſtändig beſchäfftigt hat. Sowohl ältere als neuere Philoſophen haben viele Verſuche gemacht, die Principien der Vernunft zu beſtimmen, und der Moralität eine feſte Grundlage zu geben; und wenn auch keiner von ihnen den vorgeſetzten Endzweck völlig erreichte, ſo hat doch auch keiner ihn ganz verfehlt. Die Gründe der Vernunfterkentniß ſind noch nicht entdeckt, wenigſtens noch nicht zur Ueberzeugung Aller dargelegt worden; aber vieles, was ſie bisher verhüllte, iſt weggeräumt, vieles, auf deßen Bearbei-

tung großer Fleiß verſchwendet worden, iſt als unnütz und nicht zum Zwecke führend erkannt.“ Search legt insbeſondre dem Locke um die Aufklärung der Gründe und Quellen der menſchlichen Erkentniß ein großes Verdienſt bey, und bekennt von ihm die Methode und Richtung der philoſophiſchen Forſchung gelernt zu haben, ob er gleich in manchen Puncten von ihm abgewichen ſey. Ueberhaupt komt es bey der Beurtheilung und dem Gebrauche der Meynungen Anderer vornehmlich darauf an, das echte Metall von den Schlacken zu ſondern, und jenes zu ſeiner urſprünglichen Lauterkeit zu bringen. “So chimäriſch die Verwandlung der unedlen Metalle in edle ſcheinen und wirklich ſeyn mag, ſo giebt es doch eine Verwandlung der Wahrheit in Irrthum; manche Sätze können durch Auslegungen, Beſtimmungen oder Einſchränkungen wahr oder falſch gemacht werden; nnd vielleicht ſind die meiſten Irrthümer durch einen verkehrten Gebrauch dieſer Kunſt in die Welt eingeführt worden. Wenn ich alſo, fährt S. fort, eine Meynung, die, ſo wie ſie iſt, verworfen werden muß, zu ihrem urſprünglichen Charakter zurückführe, — und es iſt mir dieſes zuweilen über meine Erwartung gelungen — ſo kann ich ſie mit Recht als gültige Münze und als einen Theil meines Vorraths an wahrer und brauchbarer Erkentniß anſehen uud behan-

deln.

deln. Meine Thür ſteht offen für Erkentniße jeder Art, die von allen Seiten mir zuſtrömen, und ſo wie es zuläſſige und verbotene Waaren giebt, ſo bin ich auch genöthigt, jene bald aufzunehmen, bald abzuweiſen, je nachdem ſie meinem Vernunftintereſſe entſprechen oder nicht." Was am meiſten bey dem Werke des Search Tadel verdient, iſt, die zu große Weitläufigkeit und Seichtigkeit desſelben in mehreren Abſchnitten ungerechnet, eine durchaus unſyſtematiſche Anordnung oder vielmehr Verwirrung der Materien unter einander. Er entwickelt ausführlich bald logiſche, bald metaphyſiſche, bald moraliſche Begriffe, ohne auf den Zuſammenhang derſelben in Einem Syſteme zu achten, oder dieſen am Ende in einer kurzen Ueberſicht anzudeuten. Wären die Artikel alphabetiſch geordnet, ſo würde man das Werk ein philoſophiſches Wörterbuch nennen können. So enthält der erſte Theil folgende Capitel: Ueber die Fähigkeiten des menſchlichen Geiſtes; vom Handeln; von den Urſachen des Handelns; von den idealen Urſachen; von Motiven; von Befriedigung des Geiſtes; von der Senſation; von der Reflexion; von der Ideenverbindung; von den Ideenreihen; von der Urtheilskraft; von der Einbildungskraft und dem Verſtande; von der Ueberzeugung und Ueberredung; von der Erkentniß und den Begriffen; von der Zuſammenſetzung der Motive;

ruht auf der öftern Wiederkehr derſelben Eindrücke, vermöge welcher dieſe Spuren hinterlaſſen, die bey der geringſten Veranlaſſung durch die Aſſociation wieder erweckt, und zu lebhaftern vollſtändigern Ideen ausgebildet werden. Nicht anders ſind auch die Phänomene der Imagination, die Träume u. ſ. w. zu erklären. Zwölftens: Den Unterſchied zwiſchen den intellectuellen Fähigkeiten der Thiere und der Menſchen leitet Hartley her aus dem verhältnißmäßig kleinern Umfange ihres Gehirns; aus der Unvollkommenheit des Stoffes desſelben, wodurch es weniger geſchikt iſt, eine große Zahl von Eindrücken und Vibrationen zu beſaſſen, und dieſe durch Aſſociation mit einander zu verbinden; aus dem Mangel an Wörtern, oder andern ähnlichen ſymboliſchen Zeichen; aus der größern Stärke des Inſtincts, der die intellectuellen Kräfte zurückhält und unterdrückt; endlich aus der verſchiedenen Beſchaffenheit der äußern Eindrücke ſelbſt, die auf die Thiere und Menſchen gemacht werden. Bey H's Unterſuchung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die durch die Imagination, den Ehrtrieb, das Selbſtintereſſe, die Sympathie, die Theopathie und den moraliſchen Sinn bewirkt werden, will ich hier nicht verweilen. Unter der Theopathie verſteht H. die Betrachtung Gottes, ſeiner Eigenſchaften, und unſers Verhältnißes zu ihm,

und die angenehme oder unangenehme Gemüthsſtimmung, welche aus derſelben hervorgeht.

§. 2074.

Fortſetzung: Dreyzehntens: Den Beweis für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes führte Hartley folgendermaßen; Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit her exiſtirt haben; denn wir können uns keine Zeit vorſtellen, da nichts exiſtirte. Eine ewige Reihe endlicher abhängiger Dinge iſt ein ungereimter Begriff; es muß alſo wenigſtens Ein unendliches und unabhängiges Weſen geben. Dieſes muß allmächtig und allweiſe ſeyn; denn ihm jene Eigenſchaften abſprechen, heißt ihm die Exiſtenz ſelbſt abſprechen. Aus denſelben entwickelt H. auch die übrigen, die der Gottheit beygelegt zu werden pflegen. Was die natürliche Religion lehrt, wird beſtätigt durch die geoffenbarte. Vierzehntens: Die Religion ſetzt Freyheit voraus im popularen und praktiſchen Sinne, d. i. ein Vermögen der Willkühr über unſere Neigungen und Handlungen. Hingegen ſetzt ſie nicht voraus Freyheit im philoſophiſchen Sinne d. i. ein Vermögen, verſchiedene Dinge zu thun, wenn auch die vorhergehenden Umſtände dieſelben bleiben. Die

Aeuſſerungen der Willenskräfte des Menſchen werden alle beſtimt durch das Geſetz der Ideenaſſociation, welches mechaniſch wirkt und unter denſelben Bedingungen und Umſtänden gar keine Variation zuläßt. Auch ſchließen die unendliche Allmacht und Erkentniß Gottes den freyen Willen des Menſchen im philoſophiſchen Sinn gänzlich aus. Hier war alſo Hartley mit Prieſtley einſtimmig, welcher letztere überhaupt eine hohe Achtung für die Philoſophie jenes hegte. Funfzehntens: Nach einer weitläufigen Abhandlung über die Wahrheit der chriſtlichen Religion trägt H. in mehrern Abſchnitten Regeln der praktiſchen Lebenswiſſenſchaft vor, die ſehr lehrreich ſind. Sie betreffen das Verhalten in Beziehung auf die Freuden und Leiden der Sinne, der Imagination, des Ehrtriebes, des Selbſtintereſſe, der Sympathie, Theopathie und des moraliſchen Gefühles. Das letztere muß der unmittelbare Führer aller unſerer Handlungen ſeyn. Es warnt uns vorher, und ſodert hernach zur Rechenſchaft; es verdammt oder ſpricht uns los; es belohnt durch das Vergnügen der Selbſtbilligung oder beſtraft durch die ſchmerzlichen Empfindungen der Reue. Es erſcheint daher auch mit der Autorität eines Richters, der die Herzen kennt, und folglich als Diener Gottes, und Vorbote der Sentenz, welche wir nach dieſem Leben von Gott zu erwarten haben. Ferner

Grundſätze entſpringt aus dem Mangel einer befriedigenden Theodicäe wegen der Zulaſſung des Uebels und Böſen in der Welt von Seiten der Gottheit. Dieſer macht es zweifelhaft, ob unſere Erde zu einem wohlthätigen Zwecke für die ſie bewohnenden Geſchöpfe, oder als Gefängniß zur Beſtrafung von Weſen geſchaffen ſey, die in einem vor dieſem Leben hergehenden Zuſtande ſich große Verbrechen haben zu ſchulden kommen laſſen. Die Verſuche, die Schwierigkeiten zu löſen, thun der Vernunft kein Genüge. Am meiſten und lebhafteſten eifert die Verfaſſerin gegen die Erklärung, welche King vom Grunde des Uebels und des Böſen gegeben hat. Nach dieſem Philoſophen exiſtirt eine nothwendige und weſentliche Verſchiedenheit der Dinge, eine Schicklichkeit und Unſchicklichkeit, eine Proportion und Disproportion, eine moraliſche Schönheit und eine moraliſche Häßlichkeit, ein unveränderliches Recht und Unrecht, die von dem Willen jedes erſchaffenen oder unerſchaffenen Weſens nothwendig unabhängig ſind. Jene Verſchiedenheit der Dinge exiſtirt, wie Plato es ſich dachte, unter der Form ewiger intellectualer Ideen, oder moraliſcher Entitäten, die im göttlichen Verſtande wohnen, und von dieſem aus ſich gleich erleuchtenden Strahlen dem Verſtande aller der vernünftigen Weſen mittheilen, die mit Verachtung der Sinnendinge ſich zur Betrach-

tung

ten werden möge, theils von der Art, wie wir alsdenn exiſtiren werden. Aber dieſe Unwiſſenheit kann gar kein bündiges Argument gegen die Unſterblichkeit abgeben. Ferner die feine Natur der Empfindungen, Gedanken und der Bewegung geben einige poſitive Präſumtion für einen künftigen Zuſtand. Ihre Verbindung mit der Materie und ihre Abhängigkeit davon iſt freylich aus der obigen Theorie von den Vibrationen des Nervenmarks klar; allein es bleibt doch immer eine Lücke übrig zwiſchen der Senſation ſelbſt und den materiellen Organen, welche jene Theorie nicht auszufüllen vermag. Zu der einfachſten Senſation kann eine immaterielle Subſtanz erfoderlich ſeyn, und wenn dem ſo iſt, da ſich nicht einſehen läßt, wie jene Subſtanz durch die Auflöſung des groben Körpers im Tode afficirt werden könne; ſo iſt wahrſcheinlich, daß ſie nach dem Tode fortdauern werde. Wollte man ſich auch zum Materialism bekennen, und der Materie Empfindungs und Denkkraft und Willensvermögen beylegen; ſo müſſen wir doch einen unendlich kleinen elementariſchen Körper im Embryo annehmen, der im Mutterleibe vegetiren kann, und doch zugleich urſprünglich die Empfänglichkeit für alle Eindrücke der äußern Welt hat, welche der Menſch nach der Geburt bekomt; und hier ſcheint es, daß der Tod, der gleichſam die dicke Rinde jenes elemen-

mentariſchen Körpers ablöſt, dieſen eben ſo wenig zerſtören kann, als der Zuwachs der Rinde auf ſeine Entſtehung und ſeine wunderbaren Kräfte Einfluß hatte. Noch andere Gründe, die H. beybringt, ſind dieſe: Die Verwandlung einiger Thiere in verſchiedene Formen nach einem ſcheinbaren Tode, gewährt ein ſtarkes Argument für die Fortdauer des elementariſchen Grundprincips im thieriſchen Körper. Eben ſo die Sehnſucht nach einem künftigen Leben und der Abſcheu vor der Vernichtung. Alle übrigen Triebe und Neigungen finden ihre angemeſſenen Gegenſtände; es läßt ſich daher nicht annehmen, daß der Trieb nach Fortdauer unbefriedigt bleibe. — Der Schmerz, welchen das Kind bey der Geburt empfindet, die Abſonderung und das Abſterben des Mutterkuchens, wodurch es im Mutterleibe ſeine Nahrung empfieng, und andere Umſtände haben etwas Aehnliches mit dem Tode. So wie das Kind alſo durch die Geburt auf einen neuen Schauplatz verſetzt wird, neue Sinne und intellectuelle Kräfte bekomt; warum ſollte ſich nicht etwas Aehnliches mit dem Menſchen nach dem Tode ereignen? Daß wir nicht zu begreifen vermögen, wie es geſchehen könte, beweiſt nichts dagegen. — Es ſtimt gar nicht mit den übrigen Begebenheiten des Lebens zuſammen, daß der Tod die letzte ſeyn, und das ganze Schauſpiel des menſchlichen Daſeyns ſich mit

Schmerz

Schmerz endigen ſollte. Es iſt dies unverträglich mit der Schönheit und Harmonie der ſichtbaren Welt, und mit dem allgemeinen Uebergewichte des Vergnügens über den Schmerz. Alle Uebel des Lebens, die wir kennen, tragen dazu bey, uns auf irgend eine Art zu verbeſſern und zu vervollkomnern; ſollte alſo das letzte, das wir wahrnehmen, das fürchterlichſte in unſerer Vorſtellung, unſer Daſeyn ganz vertilgen? Nimt man ein künftiges beſſeres Leben an, ſo erſcheint auch der Tod als ein Uebel, das zu unſerm Beſten dient, anſtatt daß die Suppoſition des Gegentheils der Güte Gottes ſchlechthin widerſpricht. — Die Stimme des Gewiſſens, die einen Menſchen anklagt oder rechtfertigt, was für einen Grund ſie auch haben mag, einen übernatürlichen oder natürlichen Eindruck, oder erworbene aſſociirte Ideen, giebt eine Präſumtion, daß wir nach dieſem Leben zur Rechenſchaft werden gezogen werden; eine Präſumtion, deren Stärke die Menſchen aller Zeitalter gefühlt haben.

Die Hypotheſe Hartley's zur Erklärung des phyſiſchen Urſprungs der Vorſtellungen und der Aſſociation derſelben, ſo annehmlich ſie anfangs ſcheint, wird doch nicht durch die Erfahrung bewährt, und ſteht auch mit manchen Phänomenen bey unſern Ideen in Widerſtreit, ſo wie manche andere ſich nicht daraus erklären laſſen. Alle Senſation, al-

alles Vorſtellen, Denken und Wollen, ſoll auf Vibrationen des Nervenmarks und Nervenäthers beruhen. Für dieſe Vibration liefert nicht nur die Erfahrung gar kein Zeugniß, ſondern auch die Lage der Nervenfäden, die nichts weniger als geſpannt ſind, und die Beſchaffenheit des Nervenmarkes ſelbſt ſtehn ihr durchaus entgegen. Der vom Hartley ſogenannte Nervenäther aber iſt eine ganz willkührliche Erdichtung. Für die Erkentniß der Natur der Seele wird, was H. ſelbſt zugiebt, durch die Hypotheſe nichts gewonnen; denn die Seele wird noch von ihm als ein geiſtiges Princip vorausgeſetzt, in welchem Kraft, Leben, Bewußtſeyn und Thätigkeit des Denkens und Wollens gegründet ſind. Alſo wäre die Hypotheſe, wenn man ihre Wahrſcheinlichkeit einräumte, nur zur Aufhellung der mechaniſchen Pſychologie, wie ſich die Seele im Körper äußert, brauchbar. Allein auch dieſe Brauchbarkeit ſcheint ihr abgeſprochen werden zu müſſen. Die Ideenaſſociation, auf welche H. alle übrigen intellectualen und praktiſchen Vermögen des Menſchen zurück zu führen ſucht, iſt an ſich ſelbſt keinesweges nach allen ihren Aeuſſerungen aus der Aſſociationstheorie zu begreifen. Daß Ideen, welche die Seele durch denſelben Sinn urſprünglich empfangen hat, ſich wieder mechaniſch aſſociiren, ließe ſich allenfalls daraus einſehen, weil hier die Vibration eines Nervenpuncts andere in den nächſt liegenden Nervenpuncten erregte; wiewohl doch die Schwierigkeit bliebe, warum wir z. B. mit derſelben Geſichts-

überhaupt ſehr eingewirkt haben. Es gehört dahin vornehmlich das Werk des James Harrington (geb. 1611. zu Exton in Rutlandſhire; geſt. 1677) unter dem Titel: The commonwealth of Oceana, mit welchem Namen England als die größte und berühmteſte Inſel des Nordiſchen Oceans bezeichnet wird. Es iſt ein Entwurf einer republicaniſchen Statsform für England, Schottland und Ireland in einer romantiſchen Einkleidung nach dem Beyſpiele der Utopia des Thomas Morus; daher auch die darin erwähnten Völker, Länder, Städte, Flüße, Regenten und Statsmänner mit erdichteten Namen aufgeführt werden, zu deren Erklärung es gleichwohl Harrington nicht an einem Schlüßel fehlen ließ. So werden unter den Namen Alma, Emporium, Halcionia, Leviathan, Marpeſia, Olphäus Megaletor, Panopäa, verſtanden der Pallaſt von St. James, London, die Themſe, Hobbes, Schottland, Cromwel, Ireland. Das Werk beſteht aus Präliminarien in zwey Abtheilungen, welche Raiſonnements über politiſche Einrichtungen der ältern und neuern Staten enthalten; dann folgt ein dritter Abſchnitt mit der Ueberſchrift: Die Verſammlung der Geſetzgeber, worin die geſetzliche Verfaſſung entwickelt iſt, welche in der Oceana ſtatt finden ſollte, und zwar ſo, daß den Geſetzen Reden der Geſetzgeber beygefügt ſind, in wel-

§. 2075.

Wenn auch die Grundideen Hartley's nicht haltbar ſind, ſo ſind doch in ſeinem Werke eine ſorgfältige Beobachtung der menſchlichen Natur und wahrhaft philoſophiſcher Geiſt unverkennbar. Dies läßt ſich nicht auf gleiche Weiſe rühmen von dem weitläufigen Werke des Eduard Search: The light of nature purſued. Es beſteht aus drey Bänden, von denen der erſte in zwey Theilen die Natur des Menſchen, der zweyte in drey Theilen die Theologie (Gott und Welt), und der dritte in vier Theilen die Vereinigung der Philoſophie mit dem Chriſtenthume zu Gegenſtänden haben. Den Hauptgeſichtspunct, aus welchem Search die Philoſophie betrachtet und behandelt hat, gab ihm die Frage: ob und inwiefern die Vernunft allein den Menſchen über ſein Weſen, ſeine Beſtimmung und ſeine Pflichten belehren könne; oder ob er nothwendig der Hülfe der göttlichen Offenbarung bedürfe? Um die hierüber unter den Philoſophen und Theologen ſo lange herſchend geweſenen Streitigkeiten zu beendigen, und die Parteyen mit einander auszuſöhnen, glaubte Search am zweckmäßigſten und ſicherſten zu verfahren, wenn er ſolche theoretiſche und praktiſche Grundſätze verfolgte, die von Allen, zum mindeſten im wirklichen geſellſchaftlichen Leben, für gültig erkant werden.

wegnehmen. Harrington wußte indeßen durch die Tochter Cromwells, Lady Claypole, der er das Werk als einen bloßen politiſchen Roman charakteriſirte, welcher dem Intereſſe ihres Vaters durchaus nicht ſchädlich werden könte, dahin zu bringeu, daß ihm das Mſpt wieder ausgeliefert und der Druck vollendet wurde. Er wagte es ſogar, das Werk dem Cromwell zu dediciren, der nach ſeiner gewöhnlichen Weiſe, wenn er darüber urtheilte, auch die monarchiſche Verfaſſung misbilligte, und nur deßhalb das Protectorat übernommen zu haben vorgab, damit die politiſchen Parteyen in England einander nicht aufrieben. Harrington bekam viele heftige Gegner. Seine folgenden politiſchen Schriften und Verhandlungen verurſachten, daß er unter der Regierung des Königs Carl's II im J. 1661 in den Tower geſetzt, und ob er gleich des Verbrechens des Hochverraths unſchuldig befunden wurde, doch in der Gefangenſchaft blieb und harte Mishandlungen erfuhr. Er bekam Anfälle von Wahnſinn, und ſeine Geſundheit ward bis zu ſeinem Tode nie völlig wiederhergeſtellt.

Die erſte Ausgabe der Commonwealth of Oceana erſchien zu London 1656. fol. Ein Verzeichniß der politiſchen Schriften Harrington's und ihrer Ausgaben findet ſich vor Toland's Edition jenes Werks.

§. 2080.

§. 2080.

Ein noch unglücklicheres Schickſal als Harrington hatte ſein Zeitgenoſſe, der mit ihm gleich lebhaft die republicaniſche Freyheit verfocht, Algernon Sydney, Verfaſſer der berühmten Diſcourſes concerning government. Er wurde gebohren wahrſcheinlich im J. 1622 aus einem vornehmen Geſchlechte. Sein Vater war Engliſcher Geſandter am Däniſchen und hernach am Franzöſiſchen Hofe, wo auch er ſeine erſten Jugendjahre verlebte. Er verwaltete in der Folge mehrere Statsbedienungen unter Cromwell's Protectorate, war auch ſelbſt einmal Geſandter in Kopenhagen und Stockholm. Durch mehrere unvorſichtige Aeuſſerungen, zu denen ihn ſeine demokratiſche Stimmung verleitete, und die durch erdichtete Zuſätze vergrößert und vermehrt wurden, erweckte er den perſönlichen Haß Königs Carl's II. und ſeiner Partey gegen ſich, und war genöthigt eine Zeitlang auſſerhalb ſeinem Vaterlande in Italien und Deutſchland zu leben. Er erhielt Erlaubniß zurückzukehren, ward aber doch bald darauf des Hochverraths angeklagt, durch eine Ungerechtigkeit des Lord Ober Richters Jefferies zum Tode verurtheilt und im J. 1683 enthauptet. Wahrſcheinlich trug ſein obengenanntes Werk zu ſeinem Unglücke das Meiſte bey, wiewohl es nur noch nicht gedruckt und unvollendet

un-

tung großer Fleiß verſchwendet worden, iſt als unnütz und nicht zum Zwecke führend erkannt.” Search legt insbeſondre dem Locke um die Aufklärung der Gründe und Quellen der menſchlichen Erkentniß ein großes Verdienſt bey, und bekennt von ihm die Methode und Richtung der philoſophiſchen Forſchung gelernt zu haben, ob er gleich in manchen Puncten von ihm abgewichen ſey. Ueberhaupt komt es bey der Beurtheilung und dem Gebrauche der Meynungen Anderer vornehmlich darauf an, das echte Metall von den Schlacken zu ſondern, und jenes zu ſeiner urſprünglichen Lauterkeit zu bringen. “So chimäriſch die Verwandlung der unedlen Metalle in *edle* ſcheinen und wirklich ſeyn mag, ſo giebt es doch eine Verwandlung der Wahrheit in Irrthum; manche Sätze können durch Auslegungen, Beſtimmungen oder Einſchränkungen wahr oder falſch gemacht werden; nnd vielleicht ſind die meiſten Irrthümer durch einen verkehrten Gebrauch dieſer Kunſt in die Welt eingeführt worden. Wenn ich alſo, fährt S. fort, eine Meynung, die, ſo wie ſie iſt, verworfen werden muß, zu ihrem urſprünglichen Charakter zurückführe, — und es iſt mir dieſes zuweilen über meine Erwartung gelungen — ſo kann ich ſie mit Recht als gültige Münze und als einen Theil meines Vorraths an wahrer und brauchbarer Erkentniß anſehen uud behandeln.

durch Uebermacht. Ein erbliches Recht der Herrſchaft kann nach dem Naturrechte nicht ſtatt finden. Der Stat iſt nicht um des Regenten, ſondern um der Unterthanen willen da. Die beſten Statsverfaſſungen waren von jeher zuſammengeſetzt aus Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie. Kein Volk iſt verbunden von Königen zu ertragen, was dieſe kein Recht haben zu thun. Auflagen können nur zur Beſtreitung der nothwendigen Statsbedürfniße gemacht werden. Die magna charta iſt nicht der Grund und Quell, ſondern nur die Erklärung der Freyheit der Engländer. Die Gewalt der Könige iſt durch dieſes und andre Grundgeſetze der Engliſchen Verfaſſung nicht beſchränkt, ſondern beſtimt und begründet worden. Der allgemeine Aufſtand einer Nation kann nicht eine Rebellion genannt werden. Die Veranlaſſung gab dem Sydney zu ſeinem Werke eine Schrift von Robert Filmer unter dem Titel Patriarcha, worin ein allgemeines und unbedingtes Recht der Könige über die Unterthanen behauptet wurde.

§. 2081.

§. 2081.

Wie die Politik, ſo hat auch die Theorie der Statswirthſchaft durch die Unterſuchungen der Engländer ſehr viel gewonnen. Ich habe ſchon oben das Werk des Adam Smith über den Nationalreichthum genannt. Ihm kann ohne Bedenken an die Seite geſtellt werden die Inquiry into the principles of political Oeconomy being an eſſay on the ſcience of domeſtic policy in free nations von James Steuart, der mit dem vorher erwähnten Dugald Stewart nicht verwechſelt werden muß. Die Hauptgegenſtände dieſes Werkes ſind die Bevölkerung, der Ackerbau, Handel, Induſtrie, Geld, Münze, Intereſſen, Geldumlauf, Banken, öffentlicher Credit und Taxen. Das Ganze iſt in fünf Bücher abgetheilt, deren jedes mit einer kurzen Recapitulation des Inhalts zur leichtern Ueberſicht der ausgeführten Hauptgliedern ſich ſchließt. Am wichtigſten iſt das dritte Buch über das Geld und den Umlauf desſelben. Einen kurzen Auszug läßt ein Werk dieſer Art bey der zu großen Mannichfaltigkeit des Stoffes nicht zu.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Nutzen gebraucht werden. Watts behandelte die Logik nach einer ſehr richtigen und zweckmäßigen Methode als Wiſſenſchaft und Kunſt des Denkens zur Entdeckung und Vertheidigung der Wahrheit. Er vermeidet die ſcholaſtiſche Terminologie und den unnützen ſyllogiſtiſchen Kram, und behält nur die nothwendige wiſſenſchaftliche Sprache und die im gelehrten und praktiſchen Leben wirklich anwendbaren Regeln bey. Inzwiſchen erſcheint doch ſein Lehrbuch nur alsdenn in einem beſonders vortheilhaften Lichte, wenn man es mit den frühern vergleicht, die namentlich in England im Gange waren. In Vergleichung mit den neuern Lehrbüchern der Logik, hauptſächlich denen, die in Deutſchland erſchienen ſind, iſt Manches daran auszuſetzen. So iſt z. B. die Grenze zwiſchen der Logik und der empiriſchen Pſychologie nicht ſcharf genug beobachtet; auch den Unterſchied zwiſchen der reinen und empiriſchen Logik kennt W. nicht, und vermiſcht daher beyde; es kommen endlich mehrere Capitel vor, die in die Ontologie oder transſcendentale Logik gehören, wie gleich anfangs die Lehre von der Subſtanz und den verſchiedenen Modis derſelben. Einige andere philoſophiſche Schriften von Watts über die Gemüthsbewegungen, und ſeine: Verwahrung gegen die Verſuchung zum Selbſtmorde, ſind mir nicht näher bekant geworden.

§. 2077.

Auch von einer philoſophiſchen Schriftſtellerinn voll Geiſt und Geſchmack, Catharine Macaulay Graham, iſt ein Treatiſe of the immutability of moral truth erſchienen. Die Abſicht desſelben iſt, einigen ſkeptiſchen Schwierigkeiten zu begegnen, die der Begründung der moraliſchen Grundſätze und dem Einfluße derſelben auf die ſittliche Veredlung der Völker, zumal bey der gegenwärtigen noch immer fortſchreitenden raffinirten Cultur einiger derſelben, insbeſondre der Britten, im Wege ſtehn. Die Verfaſſerin klagt, daß, obgleich die Menſchen darüber einig ſeyen, daß die Tugend den höchſten Werth für den Menſchen habe, und ihn allein zur wahren Glückſeligkeit führe, anſtatt daß das Laſter ihn unfehlbar in Elend verſinken laſſe, dennoch die ſittliche Veredlung der Menſchen mit ihrer Vervollkomnung in anderweitigen Hinſichten gar nicht gleichen Schritt halte; daß vielmehr die ſittliche Verdorbenheit immer zunehme, und ſelbſt die religiöſe Toleranz, die man dem neuern Zeitalter als Wirkung der größern Humanität und Moralität zum Verdienſte anrechne, nichts anders, als einen gänzlichen Mangel an ſittlichen und religiöſen Grundſätzen und eine entſchiedene Gleichgültigkeit dagegen beweiſe. Eine der vornehmſten Schwierigkeiten gegen die Begründung der moraliſchen

Grundſätze entſpringt aus dem Mangel einer befriedigenden Theodicäe wegen der Zulaſſung des Uebels und Böſen in der Welt von Seiten der Gottheit. Dieſer macht es zweifelhaft, ob unſere Erde zu einem wohlthätigen Zwecke für die ſie bewohnenden Geſchöpfe, oder als Gefängniß zur Beſtrafung von Weſen geſchaffen ſey, die in einem vor dieſem Leben hergehenden Zuſtande ſich große Verbrechen haben zu ſchulden kommen laſſen. Die Verſuche, die Schwierigkeiten zu löſen, thun der Vernunft kein Genüge. Am meiſten und lebhafteſten eifert die Verfaſſerin gegen die Erklärung, welche King vom Grunde des Uebels und des Böſen gegeben hat. Nach dieſem Philoſophen exiſtirt eine nothwendige und weſentliche Verſchiedenheit der Dinge, eine Schicklichkeit und Unſchicklichkeit, eine Proportion und Disproportion, eine moraliſche Schönheit und eine moraliſche Häßlichkeit, ein unveränderliches Recht und Unrecht, die von dem Willen jedes erſchaffenen oder unerſchaffenen Weſens nothwendig unabhängig ſind. Jene Verſchiedenheit der Dinge exiſtirt, wie Plato es ſich dachte, unter der Form ewiger intellectualer Ideen, oder moraliſcher Entitäten, die im göttlichen Verſtande wohnen, und von dieſem aus ſich gleich erleuchtenden Strahlen dem Verſtande aller der vernünftigen Weſen mittheilen, die mit Verachtung der Sinnendinge ſich zur Betrachtung

tung der Gottheit erheben. Die Exiſtenz des moraliſch Guten und Böſen, von denen ewige Ideen im göttlichen Verſtande wohnen, beruht alſo zuletzt auf dem unbedingten Willen Gottes. Was wir inzwiſchen Uebel oder Böſes nennen, iſt in ſeiner Beziehung zum Univerſum nichts weiter als ein geringeres Gut, da die Welt nach dem weiſeſten Plane nicht in einem Aggregate gleich vollkomner Dinge, ſondern in der Harmonie mehr oder minder vollkomner Subſtanzen zum WeltGanzen beſtehen ſollte. Die Verfaſſerin bringt gegen dieſe Hypotheſe King's ſehr ſcharfſinnige Einwürfe vor. 1) Die Freyheit, Güte und Weisheit Gottes werden dadurch aufgehoben, weil die Exiſtenz des *Uebels* und Böſen in der göttlichen Idee als ewig und nothwendig vorausgeſetzt wird; und das Princip der Tugend, das ſeinen letzten und entſcheidenden Grund in der Gottheit haben muß, wird dadurch für die Menſchen ſchwankend und unſicher, indem es mit dem Principe des Laſters nach King's Hypotheſe einerley Grund im göttlichen Verſtande hat. 2) Es iſt herabwürdigend für die Gottheit, anzunehmen, daß ſie die moraliſche Vollkommenheit, die in der Verbreitung ſinnlicher und moraliſcher Glückſeligkeit über alle endliche Weſen liegt, einem geringfügigern Zwecke, Bewirkung der Schönheit und Harmonie des WeltGanzen durch eine Stufenfolge mehr und minder vollkomner Geſchö-

ſchöpfe aufgeopfert habe. Die Verfaſſerin erklärt ihrerſeits das ganze Problem vom Grunde des Uebels und Böſen in der Welt für ein unergründliches Geheimniß. Sinnreich iſt die Bemerkung, und kann wenigſtens zur Befeſtigung des Moralprincips eher dienen, als King's Hypotheſe, daß das ſinnliche und moraliſche Uebel in Anſehung des Menſchengeſchlechts darum von Gott zugelaſſen ſind, damit dieſes nach und nach immer glücklicher werde und zu einer höhern Vollkommenheit in's Unendliche ſteigen könne; was für ein endliches Weſen beſſer war, als wenn es auf einmal zu der Stufe der Vollkommenheit und Glückſeligkeit erhoben wäre, zu der es möglicherweiſe gelangen konte. Daß aber auch dieſe Bemerkung vielen Schwierigkeiten ausgeſetzt iſt; daß beſonders das Uebel, welchem die thieriſche Welt unterworfen iſt, nicht dadurch gerechtfertigt wird, entgieng der Verfaſſerinn nicht. In einem andern Abſchnitte ſucht dieſelbe die ſkeptiſchen Einwürfe des Lord Bolingbroke gegen die Fortdauer der Seele und ihren Zuſtand nach dem Tode zu widerlegen; da auch auf dem Glauben an Unſterblichkeit und einer moraliſche Vergeltung die Autorität des Sittengeſetzes und der Einfluß deſſelben auf den Willen beruhen.

§. 2078.

§. 2078.

Noch muß ich hier eines neuern Engliſchen philoſophiſchen Schriftſtellers erwähnen, des Dugald Stewart, Profeſſors der Moralphiloſophie zu Edinburgh. Sein Werk: Elements of the philoſophy of the human mind, iſt ein Synkretism der Vorſtellungsarten Hartley's und Reid's, welchem letztern auch daſſelbe zugeeignet iſt. Er gründet die Erkentniß der Seele ſowohl als der Auſſendinge, oder vielmehr er ſchränkt dieſelbe lediglich auf das ein, was der Gemeinſinn (common ſenſe) davon lehrt, und glaubt hierdurch das Studium der Metaphyſik von dem Vorwurfe zu befreyen, daß es Gegenſtände betreffe, die über den Horizont des menſchlichen Erkentnißvermögens hinaus liegen, oder die für das praktiſche Leben gänzlich unanwendbar ſeyen. Er kritiſirt alſo zuvörderſt die Erklärungen der ältern Philoſophen von dem Urſprunge unſerer Vorſtellungen von äußern Objecten, und tritt nachher der Meynung Reid's bey, daß die Philoſophie es bey der Entwickelung des Factums des Vorſtellens und ſeiner Geſetze bewenden laſſen müſſe, ſoweit die unmittelbare Beobachtung daſſelbe kennen lehrt, ohne weiter nach dem letzten ſubjectiven und objectiven Grunde der Natur und der Möglichkeit der Vorſtellungen zu fragen, als welcher nun einmal unerforſch-

lich ſey. In dem Abſchnitte von der Abſtraction hat Stewart mehrere lehrreiche und intereſſante Betrachtungen eingeflochten, z. B. über die Zwecke, zu denen das Vermögen zu abſtrahiren und generaliſiren dienen kann; über die Irrthümer ſowohl in der Speculation als in Geſchäfften, zu welchen eine zu raſche Anwendung allgemeiner Principien verleiten kann; über die Verſchiedenheiten in den intellectuellen Charakteren der Individuen, ſofern ſie durch die Verſchiedenheit ihrer Art zu abſtrahiren und zu verallgemeinern beſtimt werden; über den Nutzen und den Misbrauch allgemeiner Principien in der Politik. Die folgende Abſchnitte enthalten eine Entwickelung des Princips der Ideenaſſociation, faſt ganz nach Hartley, um daraus die intellectuellen und practiſchen Fähigkeiten des Menſchen herzuleiten.

§. 2079.

Es lag in dem Geiſte der Engliſchen Verfaſſung, daß neben der Moral vorzüglich auch die Politik und die Theorie der Statswirthſchaft bearbeitet wurden. Ich will hier nur ein paar Werke kurz anzeigen, die bey ihrer Erſcheinung ſehr großes Aufſehn erregten, und auf die politiſche Denkart und Stimmung der Engländer über-

überhaupt ſehr eingewirkt haben. Es gehört dahin vornehmlich das Werk des James Harrington (geb. 1611. zu Exton in Rutlandſhire; geſt. 1677) unter dem Titel: The commonwealth of Oceana, mit welchem Namen England als die größte und berühmteſte Inſel des Nordiſchen Oceans bezeichnet wird. Es iſt ein Entwurf einer republicaniſchen Statsform für England, Schottland und Ireland in einer romantiſchen Einkleidung nach dem Beyſpiele der Utopia des Thomas Morus; daher auch die darin erwähnten Völker, Länder, Städte, Flüße, Regenten und Statsmänner mit erdichteten Namen aufgeführt werden, zu deren Erklärung es gleichwohl Harrington nicht an einem Schlüßel fehlen ließ. So werden unter den Namen Alma, Emporium, Halcionia, Leviathan, Marpeſia, Olphäus Megaletor, Panopäa, verſtanden der Pallaſt von St. James, London, die Themſe, Hobbes, Schottland, Cromwel, Ireland. Das Werk beſteht aus Präliminarien in zwey Abtheilungen, welche Raiſonnements über politiſche Einrichtungen der ältern und neuern Staten enthalten; dann folgt ein dritter Abſchnitt mit der Ueberſchrift: Die Verſammlung der Geſetzgeber, worin die geſetzliche Verfaſſung entwickelt iſt, welche in der Oceana ſtatt finden ſollte, und zwar ſo, daß den Geſetzen Reden der Geſetzgeber beygefügt ſind, in wel-

welchen die Gründe für die Nützlichkeit und Nothwendigkeit derſelben ausführlich vorgetragen werden, nach Art der Reden, die im Engliſchen Parlamente zur Empfehlung eines Geſetzes von dem Urheber desſelben gehalten zu werden pflegen. Endlich wird das Modell einer Republik als der Hauptgegenſtand des Werks dargeſtellt. Im Detail läßt ſich dies hier nicht weiter auseinander ſetzen. Obgleich die Statsform, welche Harrington ſchilderte, im eigentlichſten und wahrſten Verſtande eine republicaniſche iſt, und Cromwell der Engliſchen Nation damit ſchmeichelte, daß er die Regierungsform nach Abſchaffung der Monarchie in eine republicaniſche verwandelt habe; ſo fürchtete doch die herrſchende Partey, daß man zwiſchen der Republik Harrington's und der Engliſchen Statsverfaſſung und Statsverwaltung unter dem Protectorate einen zu großen Abſtand bemerken, und daher die öffentliche Bekantmachung des Werks eine ihr nachtheilige politiſche Stimmung der Nation hervorbringen möchte. Vielleicht war ihr auch der Verfaſſer, der ehedem der Hofpartey ergeben geweſen war, verdächtig geworden, wiewohl ſein Werk ihm nach der Erſcheinung desſelben die Abneigung dieſer und bittere Vorwürfe der Undankbarkeit und Treuloſigkeit zuzog. Cromwell ſuchte alſo den Druck des Werks zu verhindern, und ließ ſogar das Manuſcript aus der Druckerey

wegnehmen. Harrington wußte indeßen durch die Tochter Cromwells, Lady Claypole, der er das Werk als einen bloßen politiſchen Roman charakteriſirte, welcher dem Intereſſe ihres Vaters durchaus nicht ſchädlich werden könte, dahin zu bringeu, daß ihm das Mſpt wieder ausgeliefert und der Druck vollendet wurde. Er wagte es ſogar, das Werk dem Cromwell zu dediciren, der nach ſeiner gewöhnlichen Weiſe, wenn er darüber urtheilte, auch die monarchiſche Verfaſſung misbilligte, und nur deßhalb das Protectorat übernommen zu haben vorgab, damit die politiſchen Parteyen in England einander nicht aufrieben. Harrington bekam viele heftige Gegner. Seine folgenden politiſchen Schriften und Verhandlungen verurſachten, daß er unter der Regierung des Königs Carl's II im J. 1661 in den Tower geſetzt, und ob er gleich des Verbrechens des Hochverraths unſchuldig befunden wurde, doch in der Gefangenſchaft blieb und harte Mishandlungen erfuhr. Er bekam Anfälle von Wahnſinn, und ſeine Geſundheit ward bis zu ſeinem Tode nie völlig wiederhergeſtellt.

Die erſte Ausgabe der Commonwealth of Oceana erſchien zu London 1656. fol. Ein Verzeichniß der politiſchen Schriften Harrington's und ihrer Ausgaben findet ſich vor Toland's Edition jenes Werks.

§. 2080.

§. 2080.

Ein noch unglücklicheres Schickſal als Harrington hatte ſein Zeitgenoſſe, der mit ihm gleich lebhaft die republicaniſche Freyheit verfocht, Algernon Sydney, Verfaſſer der berühmten Diſcourſes concerning government. Er wurde gebohren wahrſcheinlich im J. 1622 aus einem vornehmen Geſchlechte. Sein Vater war Engliſcher Geſandter am Däniſchen und hernach am Franzöſiſchen Hofe, wo auch er ſeine erſten Jugendjahre verlebte. Er verwaltete in der Folge mehrere Statsbedienungen unter Cromwell's Protectorate, war auch ſelbſt einmal Geſandter in Kopenhagen und Stockholm. Durch mehrere unvorſichtige Aeuſſerungen, zu denen ihn ſeine demokratiſche Stimmung verleitete, und die durch erdichtete Zuſätze vergrößert und vermehrt wurden, erweckte er den perſönlichen Haß Königs Carl's II. und ſeiner Partey gegen ſich, und war genöthigt eine Zeitlang auſſerhalb ſeinem Vaterlande in Italien und Deutſchland zu leben. Er erhielt Erlaubniß zurückzukehren, ward aber doch bald darauf des Hochverraths angeklagt, durch eine Ungerechtigkeit des Lord Ober Richters Jefferies zum Tode verurtheilt und im J. 1683 enthauptet. Wahrſcheinlich trug ſein obengenanntes Werk zu ſeinem Unglücke das Meiſte bey, wiewohl es nur noch nicht gedruckt und unvollendet

un-

unter ſeinen Papieren gefunden war. Nach der Revolution wurde er in einer Parlementsacte feyerlich für unſchuldig und das gerichtliche Verfahren gegen ihn für widerrechtlich erklärt. Die Discourſes concerning government ſelbſt enthalten eine heftige und nicht ſelten leidenſchaftliche, aber mit philoſophiſchem Geiſte und Sachkunde geſchriebene Vertheidigung der republicaniſchen Freyheit. Sydney war ein ſo erklärter Gegner der Monarchie, daß er den ſtärkſten Haß auch gegen Cromwell äußerte, nachdem dieſer Protector geworden war. Ich will hier nur einige ſeiner politiſchen Grundſätze, die er umſtändlich ausführt, anmerken. Die gemeinen Begriffe von politiſcher Freyheit ſind in der Natur gegründet; blinder Glaube gehört für Narren; die Wahrheit wird entdeckt durch Unterſuchung der Principien. Die Rechte der Nationen können nicht beſtehen, wenn allgemeine Principien für wahr angenommen werden, die ihnen zuwider laufen. Von dem Willen eines Einzigen abhangen, iſt Sclaverey. Gott hat den Menſchen die freye Wahl ihrer Statsform gelaſſen, und eben diejenigen, welche eine Statsform conſtituireu, können ſie auch wieder abſchaffen. Wer in der bürgerlichen Geſellſchaft leben will, muß ſeine Freyheit bis auf einen gewißen Grad einſchränken; aber Niemand kann die Geſellſchaft beherrſchen auſſer durch Einwilligung der Mitglieder, oder

durch

durch Uebermacht. Ein erbliches Recht der Herrſchaft kann nach dem Naturrechte nicht ſtatt finden. Der Stat iſt nicht um des Regenten, ſondern um der Unterthanen willen da. Die beſten Statsverfaſſungen waren von jeher zuſammengeſetzt aus Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie. Kein Volk iſt verbunden von Königen zu ertragen, was dieſe kein Recht haben zu thun. Auflagen können nur zur Beſtreitung der nothwendigen Statsbedürfniße gemacht werden. Die magna charta iſt nicht der Grund und Quell, ſondern nur die Erklärung der Freyheit der Engländer. Die Gewalt der Könige iſt durch dieſes und andre Grundgeſetze der Engliſchen Verfaſſung nicht beſchränkt, ſondern beſtimt und begründet worden. Der allgemeine Aufſtand einer Nation kann nicht eine Rebellion genannt werden. Die Veranlaſſung gab dem Sydney zu ſeinem Werke eine Schrift von Robert Filmer unter dem Titel Patriarcha, worin ein allgemeines und unbedingtes Recht der Könige über die Unterthanen behauptet wurde.

§. 2081.

§. 2081.

Wie die Politik, ſo hat auch die Theorie der Statswirthſchaft durch die Unterſuchungen der Engländer ſehr viel gewonnen. Ich habe ſchon oben das Werk des **Adam Smith** über den Nationalreichthum genannt. Ihm kann ohne Bedenken an die Seite geſtellt werden die Inquiry into the principles of political Oeconomy being an eſſay on the ſcience of domeſtic policy in free nations von **James Steuart**, der mit dem vorher erwähnten **Dugald Stewart** nicht verwechſelt werden muß. Die Hauptgegenſtände dieſes Werkes ſind die Bevölkerung, der Ackerbau, Handel, Induſtrie, Geld, Münze, Intereſſen, Geldumlauf, Banken, öffentlicher Credit und Taxen. Das Ganze iſt in fünf Bücher abgetheilt, deren jedes mit einer kurzen Recapitulation des Inhalts zur leichtern Ueberſicht der ausgeführten Hauptgliedern ſich ſchließt. Am wichtigſten iſt das dritte Buch über das Geld und den Umlauf desſelben. Einen kurzen Auszug läßt ein Werk dieſer Art bey der zu großen Mannichfaltigkeit des Stoffes nicht zu.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb,

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben

Bd.: Siebenter Theil

Göttingen 1802

Ph.u. 75 b-7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045375-3
VD18 90623029